Amy Singer

Çeviri Ali Özdamar

# İyilik Yap Denize At

## Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik



Kitap Yayınevi

KİTAP YAYINEVİ – 254
İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ – 62

İYİLİK YAP DENİZE AT; MÜSLÜMAN TOPLUMLARDA HAYIRSEVERLİK / AMY SINGER

ÖZGÜN ADI
CHARITY IN ISLAMIC SOCIETIES



ÇEVİRİ
ALİ ÖZDAMAR

YAYINA HAZIRLAYAN
BÜLENT ÜÇPUNAR

DÜZELTİ
NURETTİN PİRİM

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

KAPAK TASARIMI
DİLEK ÇETİNKAYA

KAPAK RESMİ
CİHANGİR ŞAH, OĞLU HÜRREM'İ ALTINLA TARTIYOR © THE TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KÂĞITHANE
SERTİFİKA NO. 12055
T: 0212 294 10 00 F: 212 294 90 80
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
OCAK 2012, İSTANBUL

ISBN 978-605-105-078-2

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KAĞITHANE İSTANBUL
SERTİFİKA NO. 12348
T: 212 294 65 55 F: 212 294 65 56
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

# İyilik Yap Denize At

*Müslüman Toplumlarda Hayırseverlik*

AMY SINGER

Çeviri
ALİ ÖZDAMAR



Kitap YAYINEVİ

Arkadaşım ve meslektaşım
Mine An Ener'in anısına
(1965-2003)

# İçindekiler

# Resim listesi

# Türkçe Baskıya Önsöz

Geçmiş yirmi beş yılda Türkiye'de yaşadığım onca mutlu ve üretken aydan sonra bu kitabı Türkçe yazabilmeyi arzu ederdim. Ne var ki kitap başlangıçta büyük bir projenin parçası olarak İngilizce kaleme alınmıştı. Bu durumda, kitabın Türkçesi için Ali Özdamar ve Bülent Üçpunar'ın uzmanca çeviri ve editörlük becerilerine, keza Kitap Yayınevi'ndeki deneyimli yayın ekibine güvendim. Özgün metni titizlikle ve profesyonelce ele aldıkları ve benimle bu denli sabırla çalıştıkları için onlara çok şükran borçluyum. Elbette, benim kendi çabalarının Türkçede yol açacağı hatalara düşmeyen bir metin ürettiler.

Bu kitap Osmanlı tarihi üstüne uzun yıllar süren araştırmalardan, özellikle vakıf oluşumu ve Osmanlı döneminde uygulandığı şekliyle yardımseverlik (fılântropi) hakkındaki incelemelerimden esinlendi. Osmanlı vakıflarının ve hayır uygulamalarının incelenmesi zihnimde hayır işlerine ve bunların hem bağış veren, hem bağış alan için ne anlama geldiğine ve bunlara ek olarak İslam düşüncesinde hayırseverliğin yerine ve İslam toplumlarında hayırseverliğin rolüne ilişkin özgül meselelere dair birçok genel soru uyandırdı. ABD'de doğmuş biri olarak, (dindışı ve dinî temelli, kültürel ve sosyal, yerel ve uluslararası, büyük ve küçük) yardımseverce bağışların ve gönüllülüğün biçimlendirdiği bir toplumda büyüdüm. Osmanlı tarihi üzerine çalışmam ve Türkiye'de geçirdiğim dönem beni yardımseverlik uygulamalarıyla dolu başka bir toplumla temasa geçirdi ve bu uygulamaların birçoğu ABD'de karşılaştıklarıma benziyordu. O zamandan bu yana dünyada uygulandığı şekliyle yardımseverlik hakkında daha çok şey öğrendim. Yine de benim konuyla ilgili sorularırn ve merakım Osmanlılar ve Türkiye'den başladı; bu kitapta Türkiye'de yaşadığım sıradaki deneyimlerim ve görüşmelerden de yararlandım. Bu itibarla, tarihî ve modern örneklerle imgelerin birçoğu Türkiyeli okurlara özellikle aşina gelebilir. Aynı zamanda burada, tanıdık fikirlere, kurum ve olaylara ilişkin olarak tarih ve sosyal bilimlerin analitik aletlerinin kullanımıyla, hayırseverlik ile yardımseverliğin doğasının ve derin etkilerinin yeniden değerlendirilmesinin getireceği taze bir perspektif bulacağınızı umuyorum.

Türkiye'de onca yıl, onca insandan gördüğüm hüsnükabule son derece müteşekkirim. Ayrıca bütün dostlarıma ve karşılaştığım insanlara sayısız yardımları için teşekkür ederim.

AMY SINGER
İstanbul, Temmuz 2011

# Teşekkür

Bu kitabı yazmaya, hayırseverlik ve yardımseverlik hakkında yapılacak bir incelemenin insan toplumlarının doğasını ve tarihsel değişimi derinden kavramaya yarayacağı inancıyla başladım. Kitabın sonuna geldiğimde, bunun böyle olduğuna hâlâ bütün kalbimle inanmış durumdayım. 1994'te Michael Bonner ve Mine Ener'le birlikte, Ortadoğu Araştırmaları Derneği'nin (Middle East Studies Association) yıllık toplantısında Ortadoğu toplumlarındaki hayırseverlik üstüne ilk kez yapılacak bir paneli düzenlemek üzere işbirliği yaptık. Bunu başka paneller izledi ve ortak çabalarımız 2000'de Federal Beşeri Bilimleri Destekleme Fonu (ABD) (National Endowment for the Humanities) desteğiyle Michigan Üniversitesinde yapılan Ortadoğu Bağlamlarında Yoksulluk ve Hayırseverlik (Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts) konferansıyla sonuçlandı ve o çalışma 2003'te aynı başlıkla yayımlandı. Sohbetlerimiz, bu toplantılara katılan bilim insanlarının bildirileri ve o zamandan bu yana yapılan yeni araştırmalar elinizdeki esere ilham kaynağı olmuştur.

Birkaç kurumun ve sayısız meslektaşla dostun mali, entelektüel ve duygusal desteğiyle beslenen bu kitabın araştırmaları ve yazımı yıllarca sürdü. Araştırma, İsrail Bilim Vakfı (The Israel Science Foundation) tarafından desteklendi (burs no. 888/01 ve 730/04). Ayrıca Türkiye'de Amerikan İlmi Araştırmalar Enstitüsü'nün (ARIT) ve Koç Üniversitesindeki Anadolu Uygarlıkları Araştırma Merkezi'nin (ANAMED) desteğinden yararlandım. Metin üzerindeki son düzeltmeleri 2006-2007 öğretim yılında ANAMED'de uzman araştırma görevlisi olarak geçirdiğim bir yıl içinde yaptım. Burada özellikle ANAMED'in müdürü Prof. Scott Redford'ın gösterdiği yakın ilgiye teşekkür etmek ve ondan ne denli çok şey öğrendiğimi belirtmek isterim. Birlikte çalıştığım araştırma görevlileri ve ANAMED personeli son derece destekleyici ve uyumlu bir entelektüel topluluktu. Burada yine Tel Aviv Üniversitesi Sorasky Kütüphanesi, İslam Araştırmaları Merkezi (İstanbul) kütüphanesi, Başbakanlık Arşivi, Topkapı Sarayı Arşivi çalışanlarına ve Koç Kütüphanesi–ANAMED'den Duygu Kızılaslan Paçalı'ya teşekkür etmek isterim.

Tel Aviv Üniversitesi Ortadoğu ve Afrika Tarihi Bölümünde on yıl boyunca hayırseverliğin değişik veçheleri üstüne lisans ve yüksek lisans seminerleri verdim. Bu derslerdeki öğrencilerim bu projenin önemli bir parçası oldular; sorularıyla, tezleriyle ve kendi deneyimlerini paylaşarak kitabıma büyük katkıda bulundular. Burada adlarınızı sayamayacağım kadar çoksunuz, ama yüksek gayretinizden dolayı ve açıklamalar ve yanıtlar almak üzere ısrarla beni aradığınız için sizlere içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Özellikle Isa Amin, Ateret Aharon ve Liran Yadgar'a teşekkür ederim. Sözünü ettiğim on yılda araştırma becerileriyle, düşünce ve eleştirileriyle bu kitaba katkıda bulunan, kendilerini işlerine adamış araştırma asistanlarına sahip olacak denli talihliydim. Teşekkürler: Guy Burak, Shuki Ecker, Gali Genossar, Liat Kozma, Tsameret Levi-Dafni, Yochai Primak ve Avner Wishnitzer.

Tel Aviv Üniversitesi Ortadoğu ve Afrika Tarihi Bölümü'ndeki meslektaşlarım ve Türkiye'deki Bilkent, Boğaziçi, Hacettepe, Bilgi ve Sabancı üniversitelerinin öğrencileriyle öğretim elemanları değişik zamanlarda bu kitabın ön hazırlık niteliğindeki taslaklarını dinledi ve yorumlarıyla bana düşüncelerimi bileme fırsatı verdiler.

Araştırma ve yazmakla geçen yıllar boyunca sayısız kişiye büyük bir gönül borcum oluştu; burada bir dizi katkıyı belirtmek isterim. Kitabın tamamlama sürecinin değişik aşamalarında müsveddenin tümünü veya bölümlerini dikkatli bir eleştirel gözle okuyan Patricia Crone, Ilana Krausman-Ben Amos, Tsameret Levi-Dafni, Daniel M. Singer ve kim olduklarını bilmediğim okurlara; destekleri, yorumları, eleştirileri ve uzmanlık veya deneyimlerini paylaşmak için gösterdikleri arzu için Mark Cohen, Müge Göçek, İştar Gözaydın, Michal Hacham Dallal, Hamid Haji, Ekrem Işın, Cemal Kafadar, Billie Melman, Gülru Necipoğlu, Nadir Özbek, Sait Özervarlı, Leslie Peirce, Uri Rubin, Housni Alkhateeb Shehada ve Deborah Tor'a; resimlerin hazırlanması sırasındaki özel yardımları için Patricia Barbor, Halenur Çalışkan, Dana Katz ve Ilana Katz'a teşekkür ederim.

Cambridge University Press'ten Marigold Ackland, kendi azmime ilişkin olarak tereddüde düştüğüm anlarda bile bu projenin değerine ve yapılabilirliğine dair sarsılmaz bir inanç gösterdi. Bu kitabın ortaya çıkış

sürecinde onunla ve Cambridge University Press personeliyle çalışmak bir zevkti.

David Katz bir eş ve eleştirel bir okur olarak sözünü asla esirgemedi. Elimizdeki metinleri aynı anda değil de sırayla bitirdiğimiz sürece, ortak yaşamımız sarsılmayacak.

Yazılarında ve sohbetlerimize ilişkin anılarımda heyecanını hâlâ hissettiğim Mine Ener ölümünden sonra bile benim için bir ilham kaynağı olmayı sürdürüyor. Onun bu esere doğrudan katkısı eksik kaldı, yokluğu da sözlere sığmayacak denli büyük.

# Kısaltmalar

| | |
|---|---|
| ö. | ölüm tarihi |
| EI | Encyclopaedia of Islam, 1. bas., 4 cilt (Leyden: E. J. Brill, 1913-1936) |
| EI² | Encyclopaedia of Islam, yeni bas., 11 cilt, ayrıca ekler (Leyden, Londra: E. J. Brill, 1954-2003) |
| İA | İslâm Ansiklopedisi, 13 cilt (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945-88) |
| TDVİA | Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü, 1988- ) |
| USC-MSA | University of South California, Muslim Students Association (Güney Kaliforniya Üniversitesi, Müslüman Öğrenciler Birliği) |

# Giriş

*Rahman ve Rahim Olan Allah'ın adıyla*
*Gördün mü, o hesap ve ceza gününü yalanlayanı!*
*İşte o, yetimi itip kakan, yoksula yedirmeyi özendirmeyen kimsedir.*
*Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki,*
*Onlar namazlarını ciddiye almazlar.*
*Onlar (namazlarıyla) gösteriş yaparlar ama hayra engel olurlar.*
Kuran 107[1]

Tarık Fischer 2005 yazında bir trafik kazasında ölünce ebeveyni Tarık'ın ilk eğitim yılını henüz tamamladığı Pennsylvania'daki Swarthmore College'a oğullarının anısına cömert bir bağışta bulundular. Bağışlarını şöyle tanımlamışlardı: "Bir üniversiteye genç öğrencilerinden birinin mirasını harcayabilme sorumluluğu pek sık verilmez; biz bunu özel ve ciddi bir taahhüt sayıyoruz. Tarık Swarthmore'daki arkadaşlarını seviyordu. Sporla ilgilenmeyi seviyordu. *The Phoenix* [okul gazetesi] için yazı yazmayı seviyordu. İslamiyet'i de seviyordu. Eğer onun mirası Swarthmore tarafından onun sevdiği bu alanları onurlandırmak için harcanırsa biz de biraz huzura kavuşacağız." Fischer'ların bağışının büyük kısmı üniversitede yeni açılan İslam Araştırmaları programını desteklemeye ayrılmıştı. Tarık'ın Pakistan kökenli bir hekim olan annesi bağışı şöyle açıklıyordu: "İslam'da 'sadaka-i cariye' olarak anılan ve Müslümanları, bağışçıları göçüp gittikten sonra dahi insanlara yararlı olmayı sürdürecek eğitim tesisleri veya programları kurmaya teşvik eden bir gelenek var... Bu bağışın, birçoğu geleceğin lideri olacak olan öğrencilerin İslamiyet'i ve Müslümanları anlamasına yarayacağını ve dünya halkları arasında uyuma vesile olacağını ümit ediyoruz."[2]

1 (Kitapta verilen Kuran ayetlerinin meallerinde orijinal eserdeki İngilizce çeviriler esas alınarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmi internet sitesindeki çevrimiçi mealden yararlanılmıştır. –ç.n.) Orijinal eserdeki İngilizce meallerde aksi belirtilmedikçe esas olarak Arthur J. Arberry'nin *The Koran Interpreted* (New York: Macmillan,1955) adlı eserinden yararlanılmıştır. Bu ayette ise Michael Sells'in *Approaching the Qur'an: The Early Revelations* (Ashland, OR: White Cloud Press, 1999) adlı eseri dikkate alınmıştır (s. 124). Ancak Sells "hayır" (charity) kelimesi yerine "küçük iyilik" (small kindness) ifadesini kullanmıştır.
2 http://www.swarthmore.edu/news/releases/05/fischer.html (erişim: 6 Şubat 2006).

Görünüşte, Fischer'ların bağışı kökleri Birleşik Amerika'nın Yahudi-Hıristiyan ahlak anlayışına ve Amerikan tarihine uzanan yardımseverlik geleneğine kusursuz bir şekilde uyuyor. Söz konusu gelenek sayesinde, birçok bağışçı kuşağı kamusal ve özel eğitim, tıp, yoksullara yardım, dinî yapılar ve hizmetler, sanat ve edebiyat gibi alanlara ve emekli asker derneklerinden hayvanların korunmasına, yerel kasaba girişimlerinden ulusal ve uluslararası örgütlere varıncaya kadar birçok sivil kurum ve girişime destek oldu. Bununla birlikte Fischer'ların bağışı başka bir geleneğin, on dört yüzyıllık İslam tarihi boyunca hayır yapmayı benzer şekilde teşvik eden Müslüman inançlarıyla uygulamalarının çerçevesine de oturuyordu. Mesela, Fischer ailesinden hemen hemen beş yüz yıl önce, Osmanlı padişahı I. Süleyman ve hasekisi Hürrem Sultan, neredeyse Tarık Fischer'la aynı yaşta hastalıktan ölen gözde oğulları ve veliaht Şehzade Mehmed'in (1521-1543) anısına bir cami, medrese, imaret ve türbe inşa ettirmişlerdi.[3] Şehzade Külliyesi olarak bilinen bu Osmanlı külliyesine ait yapılar İstanbul'un merkezinde hayatın canlı bir parçası olmayı sürdürüyor.

Aşağı yukarı 1990'ların başından itibaren İslam hayırseverliği, çoğunlukla akademik çevrelerin dışında olmak üzere, gittikçe artan bir ilgi çekmeye başladı; 11 Eylül 2001'den bu yana ise medyada birtakım çok kötü eleştirilere uğradı, analizcilerle gözlemciler sık sık hayırseverlikle aşırı uçların şiddet eylemleri arasındaki bağlantıyı vurguladılar. "Hamas'ı Tanımlamak: Kökleri Hayırseverlikte, Dalları Şiddette" manşeti 21. yüzyıl başındaki gazete haberlerinin tipik bir örneğiydi.[4] Yine de hükümet temsilcileri, gazeteciler, siyasi uzmanlar ve başkalarının konuyu kirletme çabaları karşısında, hayırseverliğin Müslüman topluluklarda gerek tarihte gerek bugün neden bu denli öne çıkan bir söylem ve uygulama olduğu üzerine, zekât vermenin her Müslüman'ın beş temel yükümlülüğünden biri olduğunu dil ucuyla belirtmenin dışında, pek az kişi oturup kafa yordu. Radikal azınlıkların temsil

3 Şehzade Mehmed hakkında bkz. Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993), s. 60, 67, 80. Peirce, Mehmed'in doğal sebeplerden, muhtemelen çiçek hastalığından öldüğüne inanıyor. Bu külliyenin tesisine dair bkz. Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire*, fotoğraflar ile çizimler Arben N. Arabi ve Reha Günay (Princeton: Priceton University Press, 2005), s. 191-207.

4 Ian Fischer, "Defining Hamas: Roots in Charity and Branches of Violence," *The New York Times* (16 Haziran 2003), A8.

ettiği ve artık fazlasıyla görünürlük kazanmış siyasal İslam'a karşı duyulan korkunun doruğa çıktığı 11 Eylül sonrası dünyada, bilim insanlarının önündeki zorlu görevlerden biri, mahkûm etmek ya da yüceltmek zorunluluğu hissetmeksizin İslam toplumlarını incelemektir. Bu tarz bir eleştirel tarih incelemesi, farklı halkların gerek kendilerine özgü gerek başka toplumlarla ortak yanlarını kavramak ve bu yolla bütün insani deneyimi daha eksiksiz değerlendirmek için bir veya daha fazla toplumda hem özel hem de evrensel olan yönleri keşfetme çabasıdır.

Sosyal yardımlaşma sorumluluğu tarih boyunca bireyler, aileler, devletler ve çeşitli cemiyetler arasında çeşitli şekillerde paylaşıldı. Bu çabaların hepsi herkes tarafından hayırseverlik olarak adlandırılmayabilir; gerçekten de "hayırseverlik" geniş bir yelpazedeki davranışları tanımlar hale geldi ve burada da öyle kullanılıyor. Bununla birlikte –adına ister cömertlik, yardımseverlik, refah yardımı isterse yardım deyin– "verme"nin bu en geniş anlamda tarihsel olarak sorgulanması herhangi bir toplum veya kültürü yorumlamanın ayrılmaz bir parçasıdır. Hayırseverliğin tarihini anlamak demek, istihkak (hakkı olma, hak kazanma, hak ediş) ve yükümlülük gibi kavramların toplumlarda nasıl evrim geçirerek bugün içinde yaşadığımız sorumluluk ve bağımlılık ağlarını yarattığını da anlamak demektir. Devletlerin ve toplumların muhtaç bireyler ile gruplar için etkili yardım şekilleri geliştirme yollarını bilmeksizin çağdaş siyasi ve ekonomik söylem ile kültür kolay kolay kavranamaz. Aynısı geçmiş için de geçerlidir.

İslam dini 1400 yıldan eskidir ve dünyadaki Müslümanların sayısı 21. yüzyılın başında bir milyarı aşmaktadır. Hz. Muhammed'in 632'deki ölümünden sonraki yüzyıl içinde Müslümanlar vaiz, tacir ve fatihler olarak Arap yarımadasındaki ilk vatanlarından Asya, Afrika ve Avrupa'ya gittiler. Bugün Müslümanlar dünyanın birçok ülkesinde, bazılarında çoğunluk olarak bazılarında azınlık toplulukları halinde yaşıyorlar. Dinî inancın ve doğru hayat tarzının temelini sağlayan kutsal bir metin olarak Kuran'a ortak bağlılıkları etrafında birleşiyorlar.

Elinizdeki çalışmada İslam toplumlarında hayırseverliği meydana getiren unsurlar araştırılıyor ve hayırseverliğin, bir amel olarak Hz. Muhammed'in öğreti ve uygulamaları yoluyla nakledilmesi, tahlili ve tak-

lidinden başlayarak, İslam toplumu genişledikçe ve yorum farklılıkları ile tarihsel deneyim İslam toplumunu (ümmet) ayrı ayrı rejimlere ve farklı kültürlere böldükçe pekiştirilmesine kadar oynadığı çeşitli roller inceleniyor. Şurası kesin ki uygulamalar sınıf, cinsiyet, eğitim ve çevre gibi faktörlerden etkilendiğinden zaman ve mekan içinde muazzam farklılıklar göstermiştir. İslam toplumlarındaki hayırseverlik kendi içinde ve kendi başına zengin bir araştırma sahası oluşturur ve hayırsever idealler ile uygulamaların incelenmesi Müslümanların tarih ve kültürlerini kavramamıza önemli katkılarda bulunur. Bununla birlikte, bu incelemede hayırseverliğin aynı zamanda evrensel bir olgu olduğu varsayılmaktadır, öyle ki bu özel bağlamın sunacağı ufuklar, genel olarak insanlık tarihinin deneyimlerine dair anlayışımızı da zenginleştirecektir. Bu sayede bu kitap 11 Eylül 2001'den beri Müslümanların hayırseverliği ile şiddet eylemleri arasında yıkıcı bir bağlantı gören yaklaşıma yapıcı bir alternatif sunuyor. Hayırseverliği, İslam toplumları dahilinde tarihsel bir bağlama yerleştirerek söz konusu bağlantıyı kesiyor. Hayırseverlik böylelikle Müslümanlarla bağlantısı yüzünden damgalanan bir eylem değil, bütün yerküredeki sosyal bir uygulama haline geliyor.

Hayırseverlik idealleri ile uygulamaları, Müslümanların geçmişteki ve günümüzdeki yaşamıyla iç içe geçmiş olmasına rağmen, çok kısa süre öncesine kadar İslam toplumlarına dair tarihsel tartışmalarda adeta yoktu. Aynı idealler ile uygulamalar dinî inanç ile ibadet ve temel sosyal adalet kavramlarıyla ideolojik olarak ilişkilendirilseler de, aynen hayırseverlik kavramı gibi, her toplumda tarihsel bakımdan karmaşık hatta problematik bir işleyiş göstermiştir. Bu nedenle bu kitap temel kavramsal bir çerçeve düzenleyerek ve geniş bir yelpazeden örnekler tahlil ederek hayırseverlik konusundaki başka araştırmalar ve düşünceler için bir başlangıç noktası olarak tasarlandı. Niyetim, okurları hayırseverlik prizmasından bakarak tarihi yeniden ele almanın getirdiği zengin olasılıklarla tanıştırmaktır.

### Hayırseverlik nedir?

Hayırseverlik kavramının uyandırdığı fikirler karmaşası hissine başka diller ve dinlerde hayırseverlikle ilişkilendirilen söz dağarcığını araştırarak göz atabiliriz. İslam açısından uygun iki kıyaslama noktası,

Müslümanlıktan önce gelen ve onun başlangıç formasyonuna doğrudan veya dolaylı katkıda bulunan Yahudilik ile Hıristiyanlıktır. İbranice *sedakā*, Arapça *sadaka*'yla kökteştir ve her ikisi de Sami dilindeki "hak," "imtiyaz," "bağış" veya "hediye" anlamlarına gelen /s-d-k/ kööküyle ve belirlenmiş bir hediye vermenin uygun bir hareket tarzı olduğu fikriyle ilişkilidir. Öte yandan, İbranice kelimenin Aramca bir kökteşi hayır yapma veya sadaka verme anlamına geliyordu. Demek ki Arapça *sadaka*'nın anlamı ya doğrudan Sami kökten türemişti yahut terim ödünç alınıp sonradan dile yerleşti. *Sedākā* İbranicede esas olarak ahlaki bir anlama sahipti, "adalet" veya "hakkaniyet" demekti. Âlimler hem hakkaniyeti hem adaleti dinî birer erdem olarak görüyordu, öyle ki bu ikisi eşanlamlı hale geldi ve tek kelimeyle ifade edilir oldu. Yahudi ve Arami kavramları MÖ 6. yüzyılda iç içe geçmeye başladığında, kelimenin İbranicesi aynı zamanda somut, maddi yardıma, "bir Yahudi'nin yasa gereği yoksula vermesi gereken sadaka"ya atfedilir hale geldi. MÖ 5. yüzyılda terim ortak yardımlaşma için toplanan meblağları belirtiyordu ve daha sonra Babil'e sürgünün (MÖ 586) yol açtığı şartların bir sonucu olarak özellikle yoksullar için toplanan yardıma hamledilir oldu. İbranicede *sedākā*'ya ilaveten, muhtaçlara gösterilen misafirperverlik ve yardımı anlatmak için *hesed* (merhametlilik) kelimesini kullanılmaktaydı.[5]

Gerek hayırseverliğin ahlaki ve dinî açıklamaları, gerekse dilbilimsel tartışmalar hayırseverliği iki bakış açısından, hayır sahibinin ve hayırdan yararlananın perspektiflerinden değerlendirir. Hayırseverlik bir yandan yasanın talep ettiği bir hediye ya da bağıştır; öte yandan, hayırseverlik yoksulun bir hakkını veya topluluktan haklı bir talebi temsil eder. Hayırseverlik ilişkilerindeki bu ikiliği hatırlamak önemlidir, çünkü hayırsever eylemler –her iki tarafın nispi etkisi bir hayırseverlik vakası veya girişiminden öbürüne muazzam bir fark gösterse de– hem hayır sahiplerinin hem de hayırdan yararlananların motivasyonları ve beklentileriyle şekillenir.

İlk Hıristiyanlar paraya ve maddiyata bağlılığa karşı uyarıların yanı sıra karşılıklı sevgiyi ve Tanrı sevgisini vurgulayan hayırseverlikle ilgili genel ilkeler geliştirdiler. Hıristiyanlık, toplumsal ahlaka ilaveten, bireysel

5 Franz Rosenthal, "*sedaka*, Charity," *Hebrew Union College Annual* 23 (1950-51), s. 411-30.

hayırseverlik ve çileciliğin altını çizen bir yaklaşım geliştirdi ki bu başka şeylerle birlikte sonunda manastırların kurulmasına yol açtı. Manastırlar hayırseverlikle sıkı sıkıya bağlantılıydı, en azından kısmen hayırsever katkılarla ayakta duruyor, aynı zamanda yoksullar ile ihtiyaç sahiplerine şu ya da bu şekilde yardımda bulunuyorlardı.[6] Hayırseverliğin erken dönemin Yahudi ve Hıristiyan topluluklarındaki bu temel nitelikleri İslam toplumlarındaki hayırseverlik hakkındaki tartışmamızda bize birtakım kıyas noktaları sağlamakta ve İslami metinler ile uygulamalardaki hayırseverliğin kısmen daha önceki hayırseverlik tarihine dayandığını ortaya koymaktadır. Ancak bu kitabın amacı Yahudi ve Hıristiyan uygulamaları ile fikirlerinin baştan sona tartışılması değildir. Üstelik eğer bu kitap İslami hayırseverliğin kökenleriyle ilgili bir inceleme olsaydı, o zaman Yunan, Roma, Sasani, Bizans ve İslam öncesi Arap kültürlerinin erken dönem İslam toplumlarının oluşumuna katkılarını kapsamlı şekilde araştırmak da yerinde olurdu.[7]

İngilizcede hayırseverlik için kullanılan kelimeler nötr değildir. Başka dillerde yaratılmış fikirler ile deneyimleri temsil etmek için İngilizce kelimeleri kullanıyorsak, anlamlarını irdelemek için bir dakika ayırmaya değer. Hayırseverliğin İngilizce sözlük tanımları hem maddi bir veçheyi, yani muh-

6 Frederick B. Bird, "Comparative Study of the Works of Charity in Christianity and Judaism," *Journal of Religious Ethics* 10 (1982), s. 162.

7 İslam tarihinin ilk dönemlerine ilişkin genel bir tartışma için bkz. Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800* (Cambridge, İngiltere, Cambridge University Press, 2003). Yahudilikte hayırseverlik tartışmaları için bkz. Ephraim Frisch, *An Historical Survey of Jewish Philanthropy* (New York: The Macmillan Company, 1924; tekrarbasım 1969); Abraham Cronbach, "The Maimonidean Code of Benevolence," Hebrew Union College Annual 20 (1947): 471-540; Mark R. Cohen, *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 288. Klasik dünyada hayırseverlik için bkz. Paul Veyne, *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*, giriş: Oswyn Murray, çev. Brian Pearce (Londra: Allen Lane, 1976; tekrarbasım 1990); A. R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome, Aspects of Greek and Roman Life* (Ithaca: Cornell University Press, 1968); Peter Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire* (Hanover, NH: University Press of New England, 2002); Maria Macuch, "Charitable Foundations in the Sasanian Period," *Encyclopaedia Iranica*, V: 139-42. Bizans'ta hayırseverlik konusunda bkz. Demetrios J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, Rutgers Byzantine Series (New Brunswick: Rutgers University Press, 1968); Judith Herrin, "Ideals of Charity, Realities of Welfare: The Philanthropic Activity of the Byzantine Church," *Church and People in Byzantium* içinde, ed. Rosemary Morris, Society for the Promotion of Byzantine Studies, Manchester Twentieth Spring Symposium of Byzantine Studies, 1986 (Birmingham: Centre for Byzantine, Ottoman and Modern Greek Studies, University of Birmingham, 1990), s. 151-64.

taç durumdakilere kayda değer bir yardım yapılmasını, hem de daha duygusal veya felsefî bir bileşeni, yani insan sevgisini içerir. Hayırseverliğin bu ikinci veçhesi doğrudan doğruya Latince *caritas* kelimesiyle ilişkili geleneksel Hıristiyanlık fikirlerinden kaynaklanır. Aslında, modern Hıristiyan düşüncesinde, en azından İngilizce konuşulan dünyada, hayırseverliğin aldığı merkezî konum, paradoksal bir biçimde, ilk kez 1611'de yayımlanan Kral James İncili'ndeki yanlış bir çeviriye dayanıyordu. Yeni Ahit'te Aziz Pavlus iman, ümit ve sevgiyi üç ana erdem olarak adlandırmıştı, bunlar daha sonra 4. ve 5. yüzyıllarda Kilise Babaları tarafından üç teolojik erdem diye anıldı.[8] Yeni Ahit'te bahsedilen "sevgi" Yunanca *agape*'ydi, yani Tanrı'nın sevgisi yahut "bizzat Tanrı'nın mahiyeti"ydi.[9] *Agape* Latinceye *caritas* olarak girdi ki bu da Tanrı'nın insanoğluna sevgisini tanımlıyordu. Kral James İncil çeviri komitesi *caritas*'ı İngilizceye *charity* olarak aktardı, bunun sonucunda çeviri özgün Yunanca kelimenin anlamını fiilen değiştirerek hayırsever eylemler vasıtasıyla insanların birbirine ve bu sayede Tanrı'ya gösterdikleri sevgiye odaklandı.[10] İngilizceye çevrilmesiyle birlikte *charity* modern anlamda Tanrı'nın insanlar hakkındaki gündeminde öncekinden daha yüksek bir yer edindi.

Yunanca kökleri (*philos*: sevgi, *anthropos*: insan) bakımından "insan sevgisi" anlamına gelen *philantrophy* kelimesi muhtemelen hayırseverlikle eşanlamlı olarak kullanılan en yaygın İngilizce kelimedir. Ne var ki bazı yazarlar farklı olgular olarak bu iki kavram arasına kesin bir ayrım çizgisi çekmekte diretiyorlar. O zaman *philantrophy* (insanseverlik, yardımseverlik) 19. ve 20. yüzyılın akılcı, profesyonelleştirilmiş, dünyevi alanını tanımlarken, *charity* (hayırseverlik) ruhani ve dinî motivasyonlardan kaynaklanmış olarak görülüyor. Belki de bu ayrım çabası *philantrophy* kelimesinin Yunanca kökeninden ve onun klasik metinlerdeki yerinin Hıristiyan metinlere karşıt olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Hayırseverlik ile yardımseverlik veya insanseverlik arasında daha yararlı bir karşıtlık, hayırseverli-

8 Korintliler 13:13; 13. bölüm Yeni Ahit'in şöyle başlayan ünlü pasajıdır: "İnsan ve meleklerin dilleriyle konuşsam da *charity* (hayır; merhamet) duymuyorsam..." Burada "charity" bütün bölüm boyunca *caritas* veya *agape*'den çevrilmiştir.

9 Bernard Hamilton, *Religion in the Medieval West*. (Londra: Edward Arnold, 1986), s. 132.

10 F.L. Cross ve E. A. Livingstone, ed., *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3. bas. (Oxford: Oxford University Press, 1997).

ğin kurtarma yardımı veya "acıları dindirmeye yönelik merhamet eylemleri," insanseverlik ya da yardımseverliğin ise kalkınma veya "hayat kalitesini artırmaya ve daha iyi bir gelecek sağlamaya yönelik topluluk eylemleri"[11] olarak tanımlanmasında bulunabilir. Gelgelelim, hayırseverlik ile yardımseverliğe ilişkin tarihsel ve sosyolojik metinlere bir göz atmak bile, bu ikisi arasındaki ayrımın evrensel olarak benimsenmediğini ve her halükârda lüzumsuz şekilde katı olduğunu gösterir. Özellikle tartışmanın terimleri bu eylemleri farklı bir çerçeve içine yerleştiren başka bir dildeyse (veya başka bir dilden geldiyse) "merhamet eylemleri"ni "topluluk eylemleri"nden ayırmak kolay bir iş değildir. Ne de dinî ve dünyevi ilhamları herhangi bir yer veya zaman içinde ya da herhangi bir birey temelinde birbirinden ayırmak her zaman mümkündür. Çünkü dinî öğretiler dünyanın birçok yerinde, hatta okulların dünyevi ve akılcı bir bakış açısıyla örgütlendiği yerlerde bile bir dizi inanç bağlarını içinde sunulan ahlaki eğitimin temel bir veçhesidir. Üstelik cömertliğe yönelik aile ve topluluk içi sosyalleşme, muhtemelen en azından herhangi bir resmî eğitim kadar önemlidir. Aynı zamanda, dinî dilde ifade bulan projelerin kaynağında, hiçbir dinî niteliği olmayan etkenler olabilir. Bugün Amerika'da varlıklı bireylerin bağışlarından söz ederken *philantrophy* kelimesinin kullanılması yönünde bir tercih yapılmış görünüyor; özellikle de inanç temelli örgütler vasıtasıyla temel insani refahı sağlama çabalarına değil de kültürel projelere atıfta bulunulduğunda. Oysa Britanya'da bütün filantropik bağışları ile örgütlenmeleri denetleyen Hayırsever Kuruluşlar Komisyonu'dur (Charities Commission).[12]

İngilizcede *charity* (hayırseverlik) kelimesiyle kısmen ya da tam eşanlamlı olan *altruism* (diğerkâmlık), *beneficence* (iyilik), *benevolence* (iyilikseverlik) veya *munificence* (cömertlik) gibi birçok kelime var. Bu liste, diğer

11 Robert Payton, "Philanthropy in Action," *Philanthropy: Four Views* içinde, Robert Payton ve diğ. (New Brunswick: Transaction, 1988), s. 1. Bkz. ayrıca Robert A. Gross, "Giving in America: From Charity to Philanthropy," *Charity, Philanthropy, and Civility in American History* içinde, ed. Lawrence J. Friedman ve Mark D. McGarvie (Cambridge, BK, Cambridge University Press, 2003), 29-48; burada 19. yüzyılın seyri içinde filantropinin kronolojik gelişimi anlatılır.

12 "Philanthropy" kelimesinin anlamları ve etimolojisi için bkz. *Oxford English Dictionary* (çevrimiçi edisyon). Terimler ve anlamlara ilişkin tartışma için bkz. W. Ilchman, S.N. Katz ve E.L. Queen, ed., *Philanthropy in the World's Traditions* (Bloomington: Indiana University Press, 1998), s. x ve Kevin C. Robbins, "Philanthropy," *New Dictionary of the History of Ideas* içinde, c. IV, ed. Maryanne Cline Horowitz (New York: Charles Scribner's Sons, 2005), s. 1757-1758.

kutsal metin dillerini hiç saymasak bile, Kitab-ı Mukaddes'in, Yeni Ahit'in ve Kuran'ın sırasıyla özgün İbranice, Yunanca ve Arapçasını içerecek şekilde başka dillere de uzatılabilir. Benzer şekilde, devletler ile sivil toplum örgütlerinin kullandığı modern seküler terimler de iyilik amaçlı "verme"nin söz dağarcığına kelimeler eklemektedir: yardım (*aid*), kalkınma (*development*), kurtarma (*relief*), destek (*support*), refah (*welfare*). Bu kelimelerin birbirleriyle tam olarak uyumlu olduğu söylenemez ve her biri dil nüanslarıyla birlikte zaman, yer, ideoloji ve politikaya ilişkin yapısal referanslara sahiptir ve üstelik hayırseverliğin anlamından uzaklaşan özel bir dizi anlam da taşırlar. Nihayetinde, daha sonra da göreceğimiz üzere, İslam toplumlarındaki iyilik amaçlı verme hakkında İngilizce kullanılarak nasıl konuşulacağı sorununa kesin bir çözüm yok. Bununla birlikte, hayırseverlik kelimesiyle doğrudan ilgili ya da kesişen karmaşık terim ve anlamlar dizisini en başta net olarak ifade etmek gerekiyor. Bu kitapta hayırseverlik, iyilikseverlik ve yardımseverlik eş anlamlı kelimeler olarak kullanılacaktır.

Hayırseverlikle ilişkilendirilen bazı kelimeleri tekrar gözden geçirdikten sonra hayırseverliğin anlamını incelemekte fayda var. Bir bakıma, "hayırseverlik" veya "yardımseverlik" daha büyük bir sorunun cevabıdır: Serveti kullanmanın makbul yolları nelerdir? Çünkü değişik inanç sistemleri maddi servetin biriktirilmesi ile harcanmasına farklı biçimlerde yaklaşmaktadır. Kimisi hem serveti mahkûm ederek hem "vermeyi" överek hayırseverliği cesaretlendirirken, kimisi de muhtaç olanların yaşadığı zorlukları ve zenginlerin sorumluluğunu vurgular. İnsanların dinî sebeplerle başkalarının yararına, kısmen veya bütünüyle mallarından vazgeçmeleri için yüreklendirilmesi sık görülen bir durumdur. Bazı pagan inanç sistemlerinde ise nesnelerin kendi özü olduğuna ve sahiplerine karşı hareket etmelerini engellemek için başkalarına devredilmeleri gerektiğine inanılır.

Bu kitap İslam toplumlarının iktisat tarihlerini veya daha sınırlı çağdaş "İslami ekonomi" alanını dahi kapsamazken, diğer taraftan bir ölçüde bu alanların her birine katkıda bulunmaktadır. Bir yerde, bütün toplumlarda hayırseverlik tartışmaları ekonomi hakkındadır, çünkü bireylerin kazandıkları ve ellerinde tuttukları servetin makbul kullanımlarını insanların

nasıl tanımlar hale geldiğini açıklayan, ekonomilerdir. Çağdaş dünyada en aşikâr şekilde kapitalizm bireysel servet birikimini savunur ve değişik ulusal hukuki sistemler, insanları zenginliklerini paylaşmaya mecbur bırakan (mesela doğrudan vergilendirme yoluyla) veya varlıklarını dağıtmaları için teşvikler sağlayan (mesela yardım bağışlarında vergi indirimleri tanıyarak) kanunlar çıkarır. Bugün değişik vergi oranları başka şeylerin yanı sıra sosyal refah için sorumluluğun nereye devredildiğini yansıtır. İskandinavya'daki türden daha yüksek vergi oranları, son derece merkezileşmiş ve gelişmiş kamu hizmeti ve sosyal refah sektörüne sahip devletlerin tipik özelliğidir. ABD'deki gibi daha düşük vergi oranları kısmen şu inançtan kaynaklanır: Daha az veya daha çok varlıklı olan ve şu ya da bu girişime yatırım yapmanın önemli olduğuna inanan yurttaşlar bunu kendi paralarıyla ve benzer zihniyetteki bireylerin işbirliğiyle yapacak, böylece sivil toplum örgütlerinin hızla çoğalması yoluyla sivil toplumu güçlendireceklerdir. Piyasa güçlerinin ekonomik karar mekanizmasını mikro ve makro düzeyde yönetir göründüğü bir çağda, hayırseverliğe dair bir inceleme ekonomik kararları etkileyen yaygın ama piyasa dışı gibi görünen bir etkeni araştırmalıdır. Aynı zamanda, böylesi bir inceleme hayırseverliğin ne ölçüde pazarlanabilir bir meta haline geldiğini gösterebilir.

Hayırseverlik başka ne anlama gelir? Kullanışlı bir tanım, "kamunun iyiliği için gönüllü eylem"dir.[13] Eylem, bir bireyin para veya maddi eşya bağışlamasını ya da zamanını ayırma ve uzmanlık şeklinde hizmet sunmasını ve ayrıca bu ekonomik değerleri hem toplayan hem de dağıtan derneklerin oluşturulmasını içerir. Bu geniş anlamıyla yorumlandığında, benzer eylemlerin yerkürenin tamamında bütün zaman ve mekânlarda var olduğunu tespit edebiliriz. Çağdaş Batılı anlamda *kamunun iyiliği*, aile dışında bir eylem alanını tanımlar. Benzer şekilde, İslam düşüncesinde kilit bir kavram olan "maslahat" genellikle "kamu yararı" yahut "kamu refahı" olarak tercüme edilir ve ailenin ötesine taşarak geniş aileyi, komşu, hemcins veya yurttaşları ve hep birlikte İslam ümmetini içine alır.[14]

13 Robert Payton, zikreden Ilchman ve diğ., *Philanthropy in the World's Traditions*, s. x.

14 Bkz. Madjid Khadduri, "maslaha," $EI^2$ içinde, VI: 738-40; Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism* (Cambridge, BK, Cambridge University Press, 2006), s. 24-26, 49-51, 68-76.

Hayırseverliğin ne motivasyon ne de etkileri bakımından mutlaka iyi kalpliliğe dayanmadığını fark etmek önemlidir. Sayısız girişim varlığını, sevilen bir aile mensubuna duyulan sevgi ve saygıdan, üstesinden gelinen zorlukların anısından yahut fikirler ile davalara adanmışlıktan ilham alan bireylerin bağışlarına borçludur. Bununla birlikte kendi reklamını yapmak ve kendi ekonomik çıkarlarını gözetmek gibi pek de cömertçe olmayan güdüler de hayırseverliği harekete geçiren önemli etkenlerdir. Hayırseverlik hayranlık duyulan ve övülen bir eylem olabilir, ama aynı zamanda hayırseverliğin ne olduğu, ne elde ettiği ve ne denli zararlı olabileceği hakkında geçerli eleştiriler de vardır. Dolayısıyla, hayırseverlik hakkında yapılacak bir araştırma sadece muhtaçlara sunulan iyi niyetli desteğe ilişkin olamaz; aynı zamanda hayırseverliğin şahsi güç ve statü kazanımları için nasıl kullanıldığı ve bağış verenlerin bağış alanları nasıl manipüle ettikleri ve bunun karşılığında kendilerinin nasıl manipüle edildikleri de araştırma konusudur.[15] Bağış verme motivasyonuyla ilişkili bir soru, herhangi bir hayırseverlik girişiminin kendisine koyduğu hedeflere ulaşıp ulaşamadığıdır. Yanlış tasarlanmış projeler ve yanlış yönetilmiş kaynaklar yüzünden boşa harcanan bağışlara dair eleştiriler tarihsel kaynaklarda tekrar tekrar karşımıza çıkar. Bu kaynaklardaki eleştirel konulardan günümüzde bile yankı bulanları arasında paranın daha hedeflerine varmadan yön değiştirmesi sorunu ile bağış alıcıların daha da bağımlı hale gelmesini teşvik eden bağışlar sorunudur. İnsani çabaların bir bileşeni olarak hayırseverlik, insanların en iyi ve en kötü dürtüleri ile zaaflarına ve ayrıca iyi niyetli projelerin kasıtsız da olsa yozlaştırılmasına açıktır.

## Verme eylemine ilişkin fikirler

İslam hukuku hayırseverce bağış ve hediyeyi net bir şekilde birbirinden ayırır. Bununla birlikte, herhangi bir eylemin yakın bağlamı ile veren ve alanın konumları, bir eylemin algılanma şeklini ve keza doğurduğu so-

15 Hayırseverlik motivasyonlarına dair ilginç bir tartışma için bkz. S. Cavallo, "The Motivations of Benefactors: An Overview of Approaches to the Study of Charity," *Medicine and Charity before the Welfare State* içinde, ed. J. Barry ve C. Jones (Londra: Routledge, 1991), s. 46-62. Günümüzün yardım ve kalkınma örgütlerini yönlendiren motivasyonların dikkatli bir eleştirisi için bkz. Tony Vaux, *The Selfish Altruist: Relief Work in Famine and War* (Londra: Earthscan, 2001).

nuçları etkileyebilir. Dolayısıyla, teoride hukuki bir ayrım olsa bile bağış ve hediye arasındaki çizgi bulanıklaşır. Bu, hayırseverliğin önemini irdelerken sosyolog Marcel Mauss'un (1872-1950) hediyelerle ilgili fikirlerinin dikkate alınması gerektiği anlamına geliyor. Mauss, Pasifik Adaları toplumları ile Kuzeybatı Amerika'nın Pasifik kıyılarına dair gözlemlere dayanan görüşlerinde, [sadaka] verme fiillerinin hepsinin zorunlu ve karşılıklı olduğunu öne sürmüştü. Her türlü hediye statü işaretidir ve üstünlük iddiasını, eşitliğin tanınmasını veya aşağı konumun ya da itaatin kabulünü gösterir. Mauss'a göre, toplumdaki düzeni ve istikrarı yaratan, bireyler arasında sürekli olarak hediyelerin takas edilmesidir; hediye verme sürecinin kesintiye uğraması ya da bozulması ise kurulu sisteme bir meydan okumaya veya kurulu sistemin çökmesine işaret eder.[16]

Öyleyse Mauss'un perspektifinden, İslami bağlamda hayırsever bağış olarak teşhis ettiğimiz olgu, aslında toplumları bir arada tutan yaygın, süregiden bir hediye takasıdır. Farklı inanç sistemleri, verme eylemine çok çeşitli adlarla atıfta bulunur ve müminleri farklı teolojiler bağlamında vermeye zorlar. Bununla birlikte, verme eylemi aynı zamanda evrensel bir insani davranıştır. Mauss'a göre, sadaka vermek kendisinin genel hediye kuramı içinde özel bir vakaydı. Sadakanın, bir toplumun tarihinde, varlıklı ve talihli insanlar cömert davranmaya ve ellerindekini paylaşmaya zorlanıp da "kadim hediye ahlakı"nın bir "adalet ilkesi" haline geldiği belirli bir zamanda ortaya çıktığını öne sürüyordu. Daha önce tanrılara ve ruhlara kurban amacıyla yok edilen şeyler artık yoksullar ile çocukların yararına sunuluyordu.[17] Mauss'un sadaka tartışması, insanlık tarihinde tekrar tekrar görülmüş olan potlaç benzeri yok edişten sadaka vermeye geçişe, toplumların gelişmesindeki bir evreye atıfta bulunur. Bu anlamda, yok edici bir fedakârlık olarak potlaç büyük çapta bir yardımseverliğe dönüşüyordu.[18] Bütün olarak ele alınırsa, Mauss

16 Marcel Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, çev. W. D. Halls, önsöz Mary Douglas (Londra: Routledge, 1990), ilk basımı 1925.

17 Mauss, *The Gift*, s. 17-18.

18 Potlaç, Kızılderili dilinden gelme bir kelime olup kuzeybatı Amerika'nın Pasifik kıyısı bölgelerinde geleneksel bir töreni veya olayı tanımlamak için kullanılırdı. Davet sahibi bu etkinliklerde misafirlerini, nicelik ve nitelik bakımından her misafirin statüsüne göre değişen çeşitli hediyelere boğardı. Bu kutlamaların bazen davet sahibinin malvarlığını ve gücünü göstermek için eşyaların tahrip edilmesine yol açtığı bile olurdu. Mauss bu fenomeni tartışan ilk antropologlardan biriydi, bkz.: *The Gift*, s. viii-ix, 6-7, 8, 18, 38-39.

hayırsever bağışın varlığı ve gücüne dair sosyolojik bir izah sunmuştu. "Hayırseverlik niçin var?" sorusuna da bir sosyolog olarak cevap veriyordu.

Diğerkâmlık, hayırseverlikle örtüşen, hatta kimi zaman onun eşanlamlısı olarak kullanılan başka bir fikirdir. *Oxford Concise English Dictionary*, diğerkâmlığı "kendini düşünmeden başkalarının iyiliğiyle ilgilenmek" veya "kendi zararına bir başkasına yarar sağlayan hayvan davranışı" olarak tanımlar, böylece belirli bir bağışın içerdiği fedakârlığı veya riski vurgular. Bununla birlikte, bağışçı için özverili, tehlikeli ya da hatta zararlı gibi görünen herhangi bir davranışın gerçekte ne ölçüde öyle olduğunu sorgulayanlar da çıkacaktır. Kinikler diğerkâmlık kavramına kuşkuyla bakacaktır. Burada, biyoloji dünyasından alınan bir fikir, "handikap ilkesi," diğerkâmlığı Mauss'un insan toplumlarında hediye vermenin rolüne ilişkin fikirleriyle elverişli bir şekilde kaynaştırarak izah eder.

Biyolog Amotz Zahavi hayvanların neden riskli davranışları veya şaşaalı fiziki özellikleri olduğuyla ilgili hipotezini açıklamak için "handikap ilkesi" tabirini türetmişti. Verdiği örnekler arasında tavusun büyük ve renkli kuyruğu, ceylanların (çitalar tarafından tehdit edildiğinde hemen kaçmak yerine önce havaya) sıçraması ve yiyeceğin (başka bir hayvana) bırakılması vardır. Zahavi hayvanlarda görülen tehlikeli, gösterişli yahut fedakârca davranışların güç gösterisi ile statü ve prestij iddiasının bir yöntemi olduğunu öne sürer; sonuç olarak, bu özellikler veya davranışlar bir türün o an hayatta kalması yahut devamı bakımından "makul maliyetli"dir ve gerçek hiçbir fedakârlığa yol açmayabilir.[19] Zahavi İsrail ve Ürdün'e yayılan Arava Çölü'nde gruplar halinde yaşayan bir kuş türü olan ötleğenleri incelemişti. Zahavi'nin "Diğerkâm [kuşun/hayvanın] diğerkâm bir eyleme yatırım yapması, o bireyin becerisine ilişkin güvenilir, somut bir gösterge sunar" şeklindeki tezinin temelinde onlarca yıllık kuş gözlemleri yatıyordu. Zahavi'ye göre:

> Diğerkâm eylemlerin başka bir yararı daha var: Verenin üstünlüğünü ilan ederken bile verenin alana duyduğu ilgiyi ortaya koyar. [Ötleğenler arasındaki] baskın erkek, grubun yararına yatırım yaparak,

19 Amotz ve Avishag Zahavi, *The Handicap Principle: A Missing Piece of Darwin's Puzzle* (Oxford: Oxford University Press, 1997), s. xv-xvi; Richard Conniff, "Why We Take Risks," *Discover* 22 (2001): 62-67.

hem üstünlüğünü hem de kendisine tabi olanlara [yiyeceğinden] vermeye istekli olduğunu gösterişli bir şekilde ilan eder. Bu, tabi olanların, [grubu] terk etme isteklerini kırar ve bu suretle baskın kuşun büyük, kuvvetli bir grubun başında kalmasına yardımcı olur... Kısacası, bir ötleğenin diğerkâm eylemleri kendi prestijine bir yatırımdır ve bu prestijin gerçek, somut bir değeri vardır. İster feda edilen yiyecek ister maruz kalınan tehlike şeklinde olsun, bu diğerkâmcı reklamın zorluğu –maliyeti veya handikabı–,reklam yapanın becerisinin güvenilir bir göstergesidir.[20]

Zahavi'nin gözünde diğerkâm eylemler, hiyerarşilerin kurulduğu, meydan okumaya maruz kaldığı, korunduğu ve kaybedildiği, çoğunlukla şiddet içermeyen bir rekabet alanıdır. İnsani bağlamda, yardımseverlik bütün toplum için yararlar doğurur, düzeni ve değişik grupları bir araya getiren bağları sağlamlaştırır yahut –ister dindışı ister dinî, ister siyasi ister sosyal olsun– yeni yöneticilerle birlikte değişmiş bir düzeni tanımlar. Büyük görünen ve belki bağışçının imkânlarını sınayan bağışlar, aslında bağışçılar için kayıp anlamına gelmez, çünkü bağışlanan şey gerçekte statü ve prestije yapılan bir yatırımdır. Verenin otoritesini gönül rızasıyla kabul ettikleri sürece alıcıların kazanç sağladıkları açıktır. Bu fikrin insan toplumlarında görülen birçok örneği hemen akla geliyor: Mesela sultanların halka açık tantanalı şölenleri ya da Andrew Carnegie veya Bill Gates gibi ünlü süper yardımseverlerin bağışları.[21]

## Hayırseverliği tarihe geçirmek

Bir tarihsel araştırma alanı olarak hayırseverliğin incelenmesi, II. Dünya Savaşı'nı takiben Batı tarihyazımında toplumsal tarihin doğuşuyla birlikte ve onunla yan yana gelişti. İlk çalışmalar Batı Avrupa ve Birleşik Amerika toplumlarına odaklanıyordu, ama hızla Asya, Afrika ve Latin

20 Zahavi, *The Handicap Principle*, s. 142, 144.

21 Carnegie hakkında bkz. Andrew Carnegie, "The Gospel of Wealth," *North American Review* 148 ve 149 (Haz.-Ara. 1889): 1-36 ve David Nasaw, *Andrew Carnegie* (New York: Penguin, 2006). Bill Gates hakkında bkz. *The Economist*, 1-7 Temmuz 2006, s. 11, 65-67 ve Amanda Ripley, "From Rags to Riches," *Time*, 26 Aralık 2005.

Amerika'yı içine alacak şekilde genişledi. Hayırseverlik tarihsel bir fenomen, insan toplumlarında değişimi yaşayan ve açıklayan bir fenomen olarak ele alınmadan önce, daha çok din, felsefe ve ahlak alanlarında tartışılıyor ve analiz ediliyordu ya da acil yardım, refah devleti, kalkınma yardımı ve sivil toplum örgütlerinin rolüne ilişkin siyasi analizlerin ve kamu politikası tartışmalarının konusu olarak gündeme geliyordu.

*American Historical Review*'da 1957'de yayımlanan bir makalede, yardımseverlik toplumsal tarihçilerin göz ardı ettiği başlıca kültür öğelerinden biri olarak tespit edilmişti. Yazar, "en başta gelen Amerikan değerlerinden –insan refahı– birinin dile getirilmesinde ve hem yurtiçinde hem yurtdışında teşvik edilmesinde nispeten çıkarsız iyilikseverliğin" oynadığı çok önemli rolden dolayı bu konunun Amerikan tarihi çerçevesinde daha fazla dikkati hak ettiğini ve "yardımseverliğin Amerika'nın sosyokültürel gelişmesinin önemli bir veçhesi ve anahtarı"[22] olduğunu iddia ediyordu. Yardımseverlik hakkında yapılan tarihsel araştırmalardaki içe kapanık Amerikan bakışı *American Philanthropy* (Amerikan Yardımseverliği) adlı kitapta da sürdürülmüştü. Zaten söz konusu kitap, yardımseverliği canlı ve evrim geçiren, sosyal, ekonomik ve siyasi bağlamlarından etkilenip bilinçlenen bir uygulama olarak ele almadığı için de eleştirilmişti.[23]

Batı yardımseverliğine dair ilk araştırmalarda itici güçlerden biri, David Owen'ı İngiliz yardımseverliği hakkında bir araştırma yapmakla görevlendiren Ford Vakfıydı. Bizzat Owen yardımseverlik konusunun o ana kadar tarihçilere fazla hitap etmediğini tespit etmişti, ama daha kendi kitabı yayımlanmadan erken modern İngiltere tarihi uzmanı W. K. Jordan'ın hayırseverliğe dair bir dizi önemli eseri çıkmıştı.[24] Owen, çalışmasının "Amerikan deneyimi üzerine daha ayrıntılı araştırmalar için bir arka plan

22 Merle Curti, "The History of American Philanthropy as a Field of Research," *American Historical Review* 62 (1957): 352-63, s. 352'den alıntı.

23 Robert Bremner, *American Philanthropy* (Chicago: Chicago University Press, 1960; göz. geç. bas. 1988); Friedman ve McGarvie, *Charity, Philanthropy, and Civility in American History*.

24 David Owen, *British Philanthropy, 1660-1960* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964); W.K. Jordan, *Philanthropy in England, 1480-1660: A Study of the Changing Pattern of English Social Aspirations* (New York: Allen and Unwin, 1959); W.K. Jordan, *The Charities of London, 1480-1660* (Londra: Allen and Unwin, 1960); W. K. Jordan, *The Charities of Rural England, 1480-1660* (New York: The Russell Sage Foundation, 1961).

oluşturmasının" amaçlandığını ileri sürmüştü. Bu vurgu ve bizatihi Ford Vakfı'nın varlığı yardımseverliğin ve hakkındaki araştırmaların önemli bir yanına işaret ediyordu: 20. yüzyılın ortasına gelindiğinde ABD'de yardımseverlik ve gönüllülük geleneği, Amerikan muhayyilesinde ve kimliğinde iyice kök salmış popüler bir kabuldü. Bu araştırmalar, 19. yüzyıl başında Alexis de Tocqueville'in yaygın yardımseverlik çabalarının Amerikan kültürünün belirgin bir özelliği ve Amerikan demokrasisinin ayrılmaz bir veçhesi olduğuna ilişkin iddiasını çağrıştırıyordu.[25] Dahası, Birleşik Amerika, şimdilerde üçüncü sektör etkinliği diye adlandırdığımız olgunun ve bu olgu hakkındaki araştırmaların merkezlerinden birine dönüşmekteydi.

Owen'ın hayırseverliğe dair elde ettiği ilk sonuçlar, daha sonraki araştırmaların başlıca konularından biri haline gelen kişiye özel hayırseverliğin başarıları ile eksikliklerini göz önüne çıkarmıştı. Owen "kişisel hayırseverliğin bu çift yönlü önemine –bir yanda devletin eyleme geçmesini sağlayan öncü rolüne, diğer yanda da kentsel sanayi toplumunun talepleriyle kıyaslandığında son derece yetersiz oluşuna" işaret ediyordu.[26] 1960'lara gelindiğinde, refah devletleri güçlerini ve yetersizliklerini açığa vuracak kadar uzun bir süre hüküm sürmüşlerdi ve bu sayede çeşitli ülkelerin yurttaşları –tarihçiler de dahil– bireysel bağış ile devlet yardımlarının farklı dinamiklerini ve bu ikisi arasındaki etkileşimleri daha iyi anlayabilmek için hayırsever bağışların oynadığı rolün tarihsel olarak nasıl evrim geçirdiğini sorguluyorlardı.

İlk tarihsel araştırmaların başlıkları hayırseverlik, servet, cömertlik, dindarlık, yardımseverlik ve sosyal yardımdan söz ediyor ve bu araştırmalar, ister bireyler ister kurumlar olsun, bağışçıların üstünde duruyordu. Bu incelemelerin temel bir varsayımı, hayırseverliğin muhtaçlığa veya yoksulluğa bir yanıt olduğuydu. Yine de hayırseverliğin muhatapları, bağışın pasif alıcıları olmaları dışında büyük ölçüde bu araştırmaların sayfalarında yoktular. Toplumsal tarih ve onun alt disiplinlerinin metodolojileri giderek daha rafine hale geldiğinde bile, varlıklıların hayatlarına ulaşmak

25 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. Gertrude Himmelfarb, çev. Arthur Goldhammer (New York: Library of America, 2004), 595, ilk basımı 1835-40.
26 Owen, *British Philanthropy, 1660-1960*, 6.

yoksullarınkine dokunmaktan daha kolaydı. Bu arada hayırseverlik tarihi, bağışlarla ilgili kararların ne derecede bağışların alıcıları dışındaki etkenler tarafından belirlendiğini göstermeye devam etmektedir. Hayırsever bağış hakkında ikinci ve epeyce yaygın hatalı başka bir varsayım da bağıştan yararlananlarla ilgilidir: Bu kişiler, hepsi de bir şekilde muhtaç ve dolayısıyla sunulan yardımları hak eden olarak tanımlandıkları halde, ille de yoksul değildiler ve şimdi de değiller. Üstelik mutlaka pasif yararlanıcılar da değiller, tersine, hayırsever girişimlerin karakteri üzerinde daha biçimlendirici bir etkide bulunabilirler.

Brian Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice* (1971, Rönesans Venedik'inde Zenginler ve Yoksullar) adlı kitabında yoksulları zenginlerle birlikte sahneye çıkardı, Katolik ve Protestan hayırseverlik çabalarını kıyaslayarak tarihçiler arasında süregelen, toplumsal olmaktan ziyade teolojik olan bir tartışmaya da dikkat çekti. Tartışmada, Katolik ve Protestan toplumların, doktrin farklılıklarının bir sonucu olarak, yoksullara yönelik farklı yardım programları geliştirdiği farz ediliyordu. Ancak Pullan'ın eseri ve Natalie Zemon Davis gibi başka bilim insanlarının çalışmaları, 16. yüzyılın ortak ekonomik ve demografik etkenlerinin Katolik ve Protestan toplumlarda benzer karşılıklar doğurduğunu gösterdi. Katolik ve Protestanlar münferit olarak hayırseverliğe farklı anlamlar yüklemiş olabilirdi, ama benzer yardım şekilleri geliştirdiler. Sınırlı kaynaklar göz önüne alındığında kimin yardım almayı hak ettiğine dair tartışma ve kararlar, ayrıca yerel ve ulusal yöneticilerin yardım konusunda yasal sınırlar oluşturmadaki etkinliği, bütün bunlar genel olarak Avrupa'nın yüz yüze geldiği zorlu sorunlardı.[27] İslam toplumlarındaki hayırseverlik üzerine araştırmalar sürdükçe, buralarda yardım ve destek şekillerinde meydana gelen tarihsel değişiklikleri Hıristiyan ve başka toplumlardakilerle kıyaslamak ilginç olabilir. Böylece değişimi hangi etkenlerin tetiklediği ve dinî kimliğin değişikliklerin şekillenmesinde ne ölçüde etkin olabileceği daha eksiksiz anlaşılabilir.

27 Brian Pullan, *Rich and Poor in Renaissance Venice: The Social Institutions of a Catholic State, to 1620* (Oxford: Basil Blackwell, 1971); Natalie Zemon Davis, "Poor Relief, Humanism and Heresy," *Society and Culture in Early Modern France* içinde (Stanford: Stanford University Press, 1968; tekrar basım 1975), s. 17-64; Maureen Flynn, *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain, 1400-1700* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).

Yardımseverlik konusundaki tarihi araştırmalar, Fransız *Annales* ekolünün tarihyazımına –nicelleştirmenin vurgulanması ve "tarihin aşağıdan" yazılması dahil– etkisi altında serpilen ekonomik ve sosyal tarih metodolojilerinin doğuşundan da derinlemesine etkilendi. Bu yaklaşımlar sayesinde münferit şehirler veya bölgelere odaklanan, yerel arşiv araştırmalarına dayanan uzun bir eserler listesi ortaya çıktı. Bağış verenler ile bağış alanların kimliğine ilişkin soruların arka planında coğrafya ve metodoloji yer alıyordu: Veren kimdi? Alan kimdi? Bağışı hak eden ve etmeyen yoksullar kimlerdi? Yoksullara hangi şartlar veya kısıtlamalar altında ne sunuluyordu? Sınıf analizi zenginler ile yoksulların davranışlarını ve aralarındaki etkileşimin nasıl yorumlandığını güçlü bir şekilde etkiliyordu. Hayırseverliğin, erken modern ve modern Avrupa ile Birleşik Amerika'ya ek olarak antik Yunan, Roma ve Bizans İmparatorluğu'ndaki tarihi de önemli ölçüde ilgi çekiyordu.[28]

1980'e gelindiğinde, F. K. Prochaska'nın *Women and Philanthropy in Nineteenth-Century England* (19. Yüzyıl İngilteresi'nde Kadınlar ve Yardımseverlik) başlıklı çalışması yardımseverlik araştırmalarında başka bir gelişmeyi müjdeliyor ve genel olarak tarihsel araştırmada yeni bir eğilimi yansıtıyordu. Tarihçiler, feminist bilincin ve genel olarak kadın aktivizminin yükselişini yansıtır şekilde ilgilerini kadınlara yöneltiyorlardı artık. Prochaska kitabına gayet özür dileyici şu sözlerle başlamıştı: "Araştırınam feminizmden ziyade yardımseverliğe duyduğum ilgiden kaynaklanıyor... ama kadınların özgürleşme tarihine bir katkıya dönüştüğünü de düşünmek istiyorum."[29] Prochaska'nın eseri aşikâr bir feminist gündemi yansıtmıyor, ama kadınların tarihe geri getirildiği çok önemli bir mecraya işaret ediyordu.

On yıl sonra, Lori Ginzberg'in çalışması, kadın araştırmalarında ve kadınların politik, askerî ve ekonomik önderliğin o büyük sahnesinde yer almadıkları zamanlarda bile yaşadıkları dünyaları nasıl ve nerede etkilediklerini anlama çabasında, iyilikseverliğin ne denli önemli hale gelmiş olduğunu

28 Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome;* Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare;* Veyne, *Bread and Circuses;* Evelyne Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e-7e siècles* (Paris: Mouton, 1977).
29 F.K. Prochaska, *Women and Philanthropy in Nineteenth-Century England* (Oxford: Oxford University Press, 1980), vii.

gösteriyordu. Kadınların doğuştan özellikle yardımsever olduğuna ve gerçek rollerinin besleme ve bakım olduğuna ilişkin (erkek ve kadınlarca paylaşılan) inanç uzunca bir süre yardım işlerini kadınlara has bir alan olarak meşrulaştırmış, onlara tarihsel olarak özel ve kamusal alanlarda tanınmayan aleni eylem özgürlüğünü vermişti. Bir analiz kategorisi olarak cinsiyet o zamandan beri genel olarak tarih araştırmalarına, daha dar çerçevede yardımseverliğin incelenmesine pek çok katkıda bulundu, çünkü yardımseverlik gerek erkeklerin gerekse kadınların bağış veren ve alan olarak faal oldukları bir etkinlik alanıydı ve her iki cinsin etkinlikleri de tarih kayıtlarına geçmişti. Her çağın toplumsal cinsiyet politikası yardımseverlik girişimlerine bariz olarak yansır. Bundan dolayı cinsiyet prizması, toplumların bağış verenlerin rollerini nasıl tayin ettiğini ve bağış almayı hak edenleri nasıl tanımladığını; mülkiyet haklarına dair yasaların erkekler ile kadınları, özellikle onların zenginliğe bireysel erişimini nasıl farklı etkilediğini; servetin kökenini ve servetin nasıl biriktiğini; hayır girişimlerine yönelik tercihin, kadınlar ile erkeklerin kendi yüklendikleri veya daha geniş bir toplumsal ahlak anlayışı tarafından onlara kabul ettirilen farklı rolleri ilan etmek ve meşrulaştırmak için nasıl kodlandığını anlamak açısından çok güçlü bir mercek sunar.[30]

Yardımseverlik tarihi üzerinde kadın ve toplumsal cinsiyet araştırmalarının giderek artan etkisiyle örtüşen başka bir kaynak filozof Michel Foucault'ydu. Foucault hapishaneler ve delilikle ilgili eserlerinde, toplumların normalliği nasıl tanımlayıp denetlediğine ve koyduğu sınırların dışına çıkanların nasıl hapsedilip dışlandığına ilişkin sorular ortaya attı. Foucault spesifik olarak suçlular ile deliler hakkında yazmıştı, ama çalışmaları kadınlar, çocuklar, yaşlılar, dinî azınlıklar, farklı ırksal, etnik veya cinsel kimliğe sahip gruplar ve öteki insanların yetişkin, beyaz, erkek normlarıyla nasıl bir karşılaştırmaya tabi tutulduklarını değerlendirirken de geçerliydi. Belirli dönemler ve yerlerde dışlananlar arasında, suçları veya delilikleri yoksulluklarıyla yahut yoksulluğa eşlik eden fiziki zayıflığın ya da toplumsal dışlanmışlığın sebep olduğu şartlarla tanımlananlar vardı. Tarihçiler, yoksulluğun

30 Lori D. Ginzberg, *Women and the Work of Benevolence: Morality, Politics, and Class in the Nineteenth-Century United States* (New Haven: Yale University Press, 1990); Kathleen McCarthy, ed., *Lady Bountiful Revisited: Women, Philanthropy, and Power* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1990); Kathleen McCarthy, ed., *Women, Philanthropy, and Civil Society* (Bloomington: Indiana University Press, 2001).

tarihini ve ayrıca sanayileşen ve sömürgeleştirilmiş toplumlarda muhtaçların hayatlarını yeniden düzenleyen gerek hukuki gerek hayır işleri ile ilgili reformları incelerken Foucault'nun fikirlerini analizlerine dahil ettiler.[31]

Böylece, 20. yüzyılın son on yılına gelindiğinde, yardımseverlik tarihi araştırmaları yayımlanan eser, araştırılan konu, bölge ve dönemlerin sayısı ve el altındaki kuram ve yöntem araçları bakımından süratle artıyordu. Kültür araştırmalarının etkisi ve hayırseverlik uzmanı tarihçilerin özeleştiri yapan bakışları altında konular hızla çoğalıyor ve analiz çerçevesi "ne," "nasıl," "kim" ve "ne kadar"dan anlam sorunlarına kayıyordu. Başka bır bilimsel eğilim, hayırseverliği bağış veren ve alan, kamusal ve özel bağış, yoksulluk ve zenginlik, gönüllülük ve zorunluluk, bireysel ve kurumsal etkinlikler gibi bir ikili karşıtlığa göre tahlil etmekten uzaklaşmaktı. Tarihçiler, vermeyi zenginlikle ve almayı yoksullukla ilişkilendiren temel bir görüşü terk ederek, artık bütün toplumda bağışçılar ile bağış alanların varlığını kabul ediyorlar. Bundan başka, tarihçiler ikili karşıtlıkları sorgulayarak "verenler" ve "alanlar" gruplarını, motivasyon ile stratejilerin katmerli ve karmaşık olduğu kendi daha doğal çeşitlilikleri bağlamında ayırt etmeye yöneliyorlar.[32]

İkili karşıtlıklardan uzaklaşmak, devlet destekli refah hizmetlerin ve bağımsız refah ve yardım örgütlerinin gelişmesi dahil, hayır işinin zaman içerisinde özel kişilerden kamuya giden doğrusal bir ilerleme kaydettiğine ilişkin önceki varsayımların da yeniden değerlendirilmesine yol açtı. Modernliğin ikonları olan devlet gücü ve yetkesi, hükümet sistemlerinin artık daha etkin olduğuna ve özel kişiler ile sivil toplum inisiyatiflerinin rolünün küçüldüğüne dair inancı besledi. Oysa hükümet birimlerinin zaaf ve yetersizlikleri, özel bireyler ile sivil toplum örgütlerinin (STÖ) etkinliğini özendiren ve buna ek olarak hayırseverlik araştırmalarına daha çok ilgi

31 Michel Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, çev. Richard Howard (New York: Vintage Books, 1965); Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan (New York: Random House, 1975).

32 Colin Jones, "Some Recent Trends in the History of Charity," *Charity, Self-Interest and Welfare in the English Past* içinde, ed. Martin Daunton (Londra: UCL Press, 1996), s. 51-63; Sandra Cavallo, *Charity and Power in Early Modern Italy: Benefactors and their Motives in Turin, 1541-1789* (Cambridge, BK, Cambridge University Press, 1995); Peregrine Horden ve Richard Smith, ed., *The Locus of Care: Families, Communities, Institutions, and the Provision of Welfare since Antiquity* (New York: Routledge, 1998); Jean Quataert, *Staging Philanthropy: Patriotic Women and the National Imagination in Dynastic Germany, 1813-1916* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001).

duyulmasını sağlayan faktörler arasındadır. Bu arada daha fazla sayıda araştırma, refah devletleri ile yerli ve uluslararası üçüncü sektör etkinliklerinin tarihine odaklandı. Bunun sebebi muhtemelen bütün dünyada refah devletlerinin girdiği bunalımlar ile resmî ve özel uluslararası yardım örgütlerinin sayısının hızla artmasının yanı sıra devletlerin kapasitelerinin tekrar tekrar sınanmasına ve bağış verme eyleminin ahlaki ikilemi etrafındaki tartışmanın genişlemesine neden olan krizlerdi. Özel, bireysel, resmî ve kurumsal bağışların tek bir tarihsel dönemin tartışmalarıyla bütünleştirilmesiyle, bağış verenler arasındaki rekabet ve işbirliği ilişkileri daha belirgin hale geldi ve böylece bağış oyununda herkes bir yer kapmaya çalışırken beliren gerilimler ve müzakereler ortaya çıktı.[33]

Gelgelelim, hayırseverliğin tarihini yazarken hiç araştırılmamış bir olgu, varlıklı olsun ya da olmasın *vermeyenlerin* ve ne sebeple olursa olsun *almayanların* rolüdür. Bunların tamamı, istatistikler hariç, çoğunlukla görmezlikten gelinmiştir. Oysa kimin, niçin vermediğini ve bunun bir sonucu olarak gördüğü yaptırım veya yararların ne olduğunu bilmek, hayırseverliğin dinamiklerini daha iyi anlamamızı sağlayabilir. İnsanları hayır bağışlarının yararlarından mahrum bırakma yolları ile sebeplerini irdelemek de aynı derecede önemlidir. Bu iki ilave perspektif uzun süredir göz ardı edilen başka bir fenomeni ele alırken özellikle önemli olabilir: Bazen bağış veren bazen alan, bazen her ikisi olan, bazen hiçbiri olmayan insanlar ve bunların alanlar ile verenleri ayıran çizgiyi ve sınırlarını nasıl çözümledikleri... Dolayısıyla sadece İslam toplumlarındaki hayırseverlik değil bütün hayırseverlik konusu ilave tarihsel ve analitik araştırmalara ihtiyaç duymaktadır.

## İslam toplumlarındaki hayırseverlik hakkında yazmak

Hayırseverliği incelemeye ilk olarak, Kanuni Sultan Süleyman'ın eşi Hürrem Sultan'ın (ö. 1558) inşa ettirdiği imaret konusunda araştırma yaparken başladım. Bu imaret 16. yüzyılın ortalarında Kudüs'te bir vakıf olarak kuruldu. Muhtemelen bütün Osmanlı idaresi boyunca Suriye'nin güneyindeki en büyük münferit vakıftı ve kesinlikle en uzun ömürlü olanlardan

33 Michael B. Katz ve Christoph Sachsse, *The Mixed Economy of Social Welfare: Public/Private Relations in England, Germany and the United States, the 1870s to the 1930s* (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996); Friedman ve McGarvie, *Charity, Philanthropy and Civility*.

biriydi. Bununla birlikte Osmanlı hanedan vakıfları bağlamında Haseki Sultan'ın, bilinen adıyla tekyesi (imaret), Osmanlı vakıf külliyelerindeki iktisadi, toplumsal ve kültürel kurumlara çoğunlukla imaretler de dahil edildiğinden, büyüklüğü veya amacı bakımından sıra dışı değildi.[34] Başlangıçta zihnimi meşgul eden, bu girişimin Osmanlı'ya bakan veçheleriydi: Bu imaret niçin ve nasıl ortaya çıkmıştı, nasıl işliyordu ve benzer imaretlere, büyük hanedan vakıflarının mahiyetine ve genel olarak Osmanlı hayırseverliğine dair neyi açığa vuruyordu? Bu sorular beni daha genel sorulara götürdü: Böyle bir girişimdeki hayır anlayışı neydi? Müslüman vakıfları neden daima hayır işleri olarak sınıflandırılmıştı? Bunları başka kültürlerdeki benzer çabalar tarzında bir hayırseverlik olarak görebilir miyiz? İslam toplumlarında hayırseverlik gerçekten de bu kadar sık rastlanan bir olgu mu? Hayır işlerinin teşkilatlanmasında farklı yollar nedir ve belirli tarihsel konulara bu perspektiften yaklaşmak bize ne gibi ufuklar sağlayabilir?

Eğer ileri sürüldüğü gibi toplumsal tarih en azından kısmen iktidar ve servet arasındaki ilişki hakkında ise, o zaman bu ilişkinin can alıcı bir ifadesi olan hayırseverliğin kısa süre öncesine kadar İslam toplumları araştırmalarında büyük ölçüde dışarıda bırakılması tuhaftır.[35] İslam ve İslam toplumları tarihi uzmanı Batılı bilim insanları teolojik literatürde zekât ve sadaka hakkında yürütülen tartışmaların uzun süredir farkındaydı. Bunları dinî uygulamalar ve hukuki kategoriler olarak ele aldılar veya varlıklı hayırseverlerin bireysel eylemlerine değindiler, ama hayırseverliği tarihsel bir analizin çerçevesi olarak dikkate almadılar. Oysa hayır amaçlı verme, Müslümanlar için evrensel, ömür boyu üstlenilen, İslam toplumlarına hem dinî bir ideal hem toplumsal bir uygulama olarak sinmiş bir yükümlülüktür ve böyle olmaya da devam etmektedir. Dinî ideal, bireyler ile Tanrı arasında insanları dindar olmaya ve adil davranmaya sevk eden bir ilişkinin varlığını kabul eder. Bu ideal, aynı zamanda, insanlar arası ilişkileri şekillendiren günlük davranışların da esin kaynağıdır. İslamiyet'in

34 Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (Albany: State University of New York Press, 2002). İmaretler hakkında bkz. Nina Ergin, Christoph K. Neumann ve Amy Singer, ed., *Feeding People, Feeding Power: Imarets in the Ottoman Empire* (Istanbul: Eren, 2007)
35 Albert Hourani, "How Should We Write the History of the Middle East?" *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991): 134-35.

7. yüzyıl başlarında ortaya çıkışından beri ve bunu izleyen on dört yüzyıl boyunca bütün Müslüman dünyada "iyilik yap" buyruğu her bir eylemin kendi özel bağlamından türediği ve farklı bir anlam kazandığı sayısız somut uygulamaya dönüştürüldü.

Müslümanlar tüm dünyada Kuran'ı, yani Hz. Muhammed'in Allah'ın vahyi olarak naklettiği metni kendilerine rehber alır. Kuran'da buyrulduğu gibi, zekât vermek bütün Müslümanlara farz olan beş şarttan biridir. Farz olan zekâtın dışında Kuran tekrar tekrar sadaka (gönüllü bağış) verilmesini de önerir. Kuran'ın bu bölümün başında alıntılanan 107'nci suresi muhtaç kişiye tipik örnek olarak yetimi ve en temel destek şekli olarak yiyeceği gösterir. İslam'a bağlılığın en aşikâr harici alameti olan namaz (*salat*) bunlarla yan yana konulur. Yine de namaz, verme eylemi olmaksızın değersizdir ve verme, burada, inancın olmazsa olmaz şartıdır. Birçok surede zekât ile salat, İslam inancının özü olarak (Şekil 1) kafiyeli bir şekilde tekrar tekrar birlikte belirir: "ve ekîmu's-salât ve âtû'z-zekât."[36] 107'nci surede keza kayda değer başka bir nokta, verme şartı olarak malvarlığı veya mülkiyete dair herhangi bir referansın olmamasıdır. Surenin başlığı "mâûn" –ki "küçük iyilik," "komşu yardımı," "hayırseverlik" ve "sadaka" gibi farklı şekillerde tercüme edilir[37]– herhangi bir kimsenin verebileceği bir şeye, muhtemelen bir iyilik jestine yahut ev araç gereçlerinin ödünç verilmesine atıfta bulunur. Kuran'a ilaveten Hz. Muhammed'in birçok hadisinde, kendisinin, ailesinin ve sahabenin hayatından örnekler verilerek zekât ve sadaka tartışılır. Müslüman ilahiyatçılar ile hukukçular bu temel metinlerden hareketle hayırseverliğin doğru uygulanmasına ilişkin kuralları daha da geliştirmiştir.

Bu kitap İslam toplumları tarihinde hayırseverliğin ortak metinleri ve farklı uygulamalarının bir incelemesidir. Kitabın amacı bir yandan

36 Mesela Kuran 2:43, 2:177, 19:31, 58:13. Aynı buyruk Kuran'da, Allah'ın Yahudiler ile İsa'ya buyruklarının tam merkezindedir, diye hatırlatılır.

37 Alıntılanan çeviriler sırasıyla şu kaynaklardandır: Sells, *Approaching the Qur'ān;* M.M. Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran* (New York: New American Library, 1980); Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran* (Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions, 2000); Arberry, *The Koran Interpreted;* N.J. Dawood, *The Koran* (Londra: Penguin, 1956). Ayrıca bkz. *The Qur'an,* İbranice versiyon, çev. ve yay. haz. Uri Rubin (Tel Aviv: Tel Aviv Üniversitesi yayını, 2005), 538. Kuran'ın sureleri genellikle Hz. Muhammed'e Mekke'de inenler veya Hz. Muhammed'in taraftarlarıyla birlikte 622'de Mekke'yi terk etmesinden sonra Medine'de inenler olmak üzere iki şekilde tanımlanır. 107. sure sık sık Mekke dönemine atfedilir ve söz konusu dönemin kısa ve daha genel olan sureleriyle uyum içinde görünür.

temel dinî metinlerdeki öğütler ve uyarıları anlamak, diğer yandan da farklı tarihî ortamlarda hayırseverliğin itici gücünün nasıl ifade edildiğini ve bunun İslam toplumlarını şekillendirmede oynadığı rolü araştırmaktır. Hayırseverliğe odaklanmak İslam toplumlarının hayati ortak bir yönünü vurgularken aynı zamanda münferit İslam tarihlerinin çeşitliliğini daha iyi değerlendirme imkânı sunar. Bu kitabın kapsama alanını "İslam toplumları" olarak tanımlamak çok önemli iki varsayımı vurgular. İlki (İslam), Kuran ile hadislerin bütün Müslümanlar için, hayırseverliğin tekrar tekrar övüldüğü ve müminlere tavsiye edildiği ortak bir metinsel referanslar çekirdeği sağladığıdır. İkinci varsayım (çoğul bir ifade olarak "toplumları"), bu metinlerin yorumlarının ve eyleme çevrilme hallerinin muazzam çeşitliliğidir. Metinsel referanslar, ortak olmakla birlikte, bütün İslam dünyasında veya farklı çağlardaki İslam toplumlarında mutlaka birbirinin aynı olan hayır uygulamalarına yol açmamıştı. Aynı zamanda, İslam'a başka inançlardan çeşitli bağdaştırmacı katkıların yanı sıra Sünniler ve Şiiler arasındaki doktrin farklılıkları, Sünni fıkıh mezhepleri ve çeşitli Şii grupların kendi içlerindeki farklılıklar ve sufi tarikatları olarak bilinen sayısız Müslüman mistik grubun ortaya çıkması hayır işlerinin evrimini etkiledi. Yerel tarihsel deneyim, kültür, dil, ekoloji, politika, ekonomi ve bireylerin nasıl davranacaklarına ve servetlerini nasıl kullanacaklarına dair seçimlerine etkileyen başka birtakım etkenler de bu evrimde en az biraz önce zikredilenler kadar etkili olmuştur.[38]

Bu kitap, Arapça kökenli "zekât" ve "sadaka" kelimelerinden ilkini "farz olan bağış," ikincisi ise ya "hayır," "yardım" ya da "iyilik" anlamında kullanıyor. Orijinali Arapça olan kelimeler ve isimler kitabın elinizdeki çevirisinde Türkçede bilinen şekilleriyle yazıldı. Ancak, Müslümanlar günlük hayatlarında birçok farklı dil kullandılar ve kullanıyorlar, öyle ki temel Kuran kavramlarının telaffuz ve çevriyazı şekilleri yöreden yöreye bir ölçüde farklılık gösteriyor. Bu kitapta, yeni kelimelerin kullanıma sokulmasına ek olarak özel birtakım kelimelerin kullanımının zaman ve mekân içinde değişmesi sorunuyla da karşı karşıya geldik. Zekât ve sadaka terimleri bütün

38 İslam toplumu tartışması için bkz. Albert Hourani, "Islam in European Thought" (1990), s. 276-77, www.tannerlectures.utah.edu/lectures/hourani90pdf (erişim 22 Eylül 2006).



**Resim 1.** Beyhekim Camisi'nin (13. yüzyıl) üstünde "Namaz kılın, zekât verin" (ve ekîmu's-salât ve âtû'z-zekât) ayeti (Kuran 9:18) yazılı çift kanatlı ahşap kapısı. İnceminare Taş ve Ahşap Eserler Müzesi, Konya. Konya Müze Müdürlüğü'nün izniyle. Yazarın çektiği fotoğraf.

İslam dünyası toprakları ve toplumlarında aşağı yukarı 1400 yıldır kullanılmaktadır. Her iki kelime de Kuran'da kullanılmış olmalarına rağmen, bir yanda daha eskiye giden bir geçmişleri varken, diğer yanda da 7. yüzyıldan itibaren bir dizi Müslüman kurumu ve uygulamasını tanımlamak için kullanılmaktadırlar. Hatta "sadaka," "hayırseverlik" kavramının İngilizcede küçümseyici ya da olumsuz bir tavırla kullanılması gibi, bazen olumsuz bir çağrışımda da bulunabilir.

İslam'da hayırseverlik karmaşık bir dokuya sahip olup birkaç başka fikirle de bağlantılıdır. İslam öncesi metinlerde, "keramet" (cömertlik) ve "ziyafet" (misafirperverlik; misafiri yedirme içirme) önemli ve değer verilen niteliklerdi. Keramet, yiğitlik düsturunun parçası olarak, ideal bir davranıştı. İslam öncesi şiir sanatında "kerîm" (yiğit) cömert biridir. Franz Rosenthal'a göre, klasik Yunan felsefesindeki gelir gider dengesi bağlamında cömertliği ölçülü davranmakla ilişkilendiren Aristotelesçi fikirler bu tür İslam öncesi gelenekler üstünde sınırlayıcı bir etki yarattı. Cömertlik Kuran'da daha ilk surelerden itibaren vurgulandı ve Müslüman gelenekleri hayırseverliğin, yani muhtaç olana gösterilen cömertliğin övgüye değer bir nitelik olarak altını çizerek cömertlik hakkındaki fikirleri daha da şekillendirdi.[39] Misafirperverlik İslam öncesinde Araplar arasında cömertliğin başlıca ifade şekillerinden biriydi ve Müslüman misafirperverliği bugün birçok yerde bir gurur kaynağı olma özelliğini koruyor. İslam öncesi geleneklerden bazıları ifrata kaçan bir ifadeye bürünüyordu. Öyle ki kimi mübalağalı cömertlik gösterileri çok sayıda devenin boğazlanmasıyla sonuçlanıyordu. Bu, başka bağlamlardaki potlacı hatırlatan bir uygulamaydı. Müslüman toplumlarda misafirperverlik, Yahudilik ile Hıristiyanlıktaki gibi, kilit figür Hz. İbrahim'i örnek aldı; Müslüman hükümdarlar ile yöneticilerin yükümlülüklerinden biri olarak imaretler inşa etmesi daha ilk dönemlerde başladı ve yaygınlaştı. 10. yüzyıl tarihçisi Taberi şu sözleri Halife Ömer bin Abdülaziz'e (ö. 720) atfeder:

> Topraklarınızda hanlar kurun ve oradan ne zaman bir Müslüman geçerse bir gün bir gece misafir edin ve hayvanlarıyla ilgilenin; eğer hastaysa onu iki gün iki gece ağırlayın; eğer bütün erzakını kullan-

39 Franz Rosenthal ve diğ., "hiba," *EI²* içinde, III:343.

dıysa ve yola devam edemeyecekse memleketine ulaşmak için her neye ihtiyacı varsa sağlayın.[40]

Cömertlik daha önceleri deve kurban etme, büyük şölenler ve savaşta can verme şeklinde tezahür etse de Kuran'da bunların yerini şiirsel ifadeler aldı. Kutsal kitapta cömertlik dendiğinde, toplumsal adaleti savunan, zayıflar ile yoksulları himaye eden ve salih amel (sâlihat) işleyen insanlar vurgulanıyordu. Kuran bütün zenginliğin Allah'tan geldiğinin ve sonuçta Allah'ın olduğunun da altını çizdiğinden, cömertlik en cömert olan Allah'ın verdiğini vermekten ibarettir; şimdi özellikle "cömert" anlamına gelen kerîm Allah'ın doksan dokuz adından biridir. Cömertlik, sonunda, İslam'ın temel değer ve yükümlülüklerinden biri olarak sistemleşti ve Kuran sonrası dönemde farz olan zekât ve tavsiye edilen sadaka şeklinde iki ayrı kategori olarak ifade edildi.[41]

Hamilik cömertlik ile konukseverliğe eşlik eden bir fikirdir ve hayırseverlikle değişik şekillerde kesişebilir veya örtüşebilir. Hami ister koruma ister iş ister toplumsal statü isterse maddi destek sağlasın, hayır işi gibi hamilik de dikey ilişkiler yaratır yahut onları yansıtır. İslam devletleriyle ilgili tarihî metinlerde Abbasiler döneminden (750-1258) itibaren hamiliğin siyasal ve sosyal örgütlenmesi ve genel olarak kültür üretimi üstündeki derin etkisi tahlil edilir. Bir hayli değişik ve farklı ilişkileri kapsayan bir kelime olan hamilik her türlü askerî terfide, devlet atamalarında, hatta iş ve ticaret bağlantıları kurulmasında kilit bir rol oynar hale gelmişti. Hamilik genellikle iyilik ve cömertlikle ilgisiz bir olgu olarak ele alınır, oysa bu ayrım pek o kadar açık olmayabilir. Mesela yüksek mevkideki bir Osmanlı resmî görevlisinin durumunu ele alalım: Böyle bir görevli, askerî ve bürokratik ödevler ile hizmet işlerini yerine getiren ücretli veya başka türlü ödeme yapılan müstahdemden meydana gelen, kalabalık bir kapı halkı geçindirirdi. Bu insanların geçimini sağlamak, bazılarını veya hepsini düzenli besleme-

40 D.S. Powers, çev., *The History of al-Tabarı*, c. XXIV (Albany: State University of New York Press, 1989), s. 94. Ayrıca bkz. Olivia Remie Constable, *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages* (Cambridge, BK, Cambridge University Press, 2003), s. 48-51.

41 Suliman Bashear, "On the Origins and Development of the Meaning of Zakat in Early Islam," *Arabica* 40 (1993): 84-113; Sells, *Approaching the Qur'an.*

yi, ayrıca bu kişilere veya oğullarına iş bulmayı ve belki kızları için uygun evlilikler sağlamayı içeriyordu. Resmî görevliye gelince, kimi zaman muhtemelen kendisinden daha güçlü kişilerin evlerinde sık sık misafir olurken, kimi zaman da onu onurlandırmak isteyen bir astının evinde ağırlanırdı. Dahası, resmî görevlinin sofrasından artanlar akrabalara veya resmî konuta komşu olan ihtiyaç sahiplerine dağıtılır, bayramlarda ise bütün kapı halkına, ayrıca muhtaç durumdaki yerel ahaliye ziyafet çekilir, hediyeler verilirdi.

Her durumda böyle dağıtımlar daha zayıf birinin daha güçlü birinden bir şey aldığı ve karşılığında daha güçlü olanın bağlılık ve karşı hizmet talebini örtülü biçimde yahut açıkça kabul ettiği bir güç denklemini belirtip onaylıyordu. Tarihçiler genellikle sadece yoksul insanlara yapılan dağıtımları "hayırseverlik" diye anar ve kalanlar "hamilik," "misafirperverlik" veya "cömertlik" olarak etiketlenir. Oysa aslında bütün bu kelimeler güç derecelerini, hami ile himaye edilen arasındaki bağları yaratan, gösteren veya tekrar teyit eden dinamik ilişkileri gösterir ve eşitsiz bir mütekabiliyeti ima eder.[42] Aslında, söz konusu kelimeleri, her birinin meşruiyetini belirli bir ilişki veya etkileşimden aldığı yükümlülük ve istihkak kavramlarının değişik ifadeleri olarak tanımlamak daha doğru olabilir. Bazı kazanılmış istihkakların dayanağı yasaydı. Sözgelimi nafaka, hayatın temel ihtiyaçları olarak yiyecek, giyecek ve barınağın zorunlu tedarikiydi ve resmî akrabalık, mülkiyet ve evlilik ilişkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkıyordu.[43] Bununla birlikte istihkaklar, daha az somut olmasa bile sosyal, siyasal ve kültürel bağlar ile yükümlülükler, deneyimler ve beklentilerin sonucu olarak gayriresmi bir şekilde de yerleşiyordu. Bu yükümlülük-istihkak ilişkisi sosyal yapı taşlarıydı. Yükümlülük beraberinde sorumluluğu getiriyor, istihkaklar yükümlülüğe yol açıyordu.

Araştırmaların nispeten azlığına karşılık İslam toplumlarında hayırseverlik konusunda kaynak boldur. Yeni birincil malzeme keşfetmek bile

42 Hamilik konusunda bkz. D. Fairchild Ruggles, ed., *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies* (Albany: State University of New York Press, 2000).

43 Rudolph Peters, *"nafaqa," EI²* içinde, 2. bas. Ek, s. 643-644; Ingrid Mattson, "Status-Based Definitions of Need in Early Islamic *Zakat* and Maintenance Laws," *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer (Albany: State University of New York Press, 2003), s. 31-52.

gerekmez; daha ziyade, birçok farklı türde bildik metinler –hukuki, edebi, belgesel, ibadetle ilgili, estetik, yapısal ve maddi– hayırseverlik uygulamalarının bolluğunu keşfetmek amacıyla yeniden gözden geçirilebilir ve incelenebilir. Örnekler yaygındır ve dinî metinler, hikâyeler, şiirler, seyahatnameler, binalar, çiniler, ahşap oymalar, resimler, idari yazışmalar, mali belgeler, tarihî kayıtlar ve biyografilerde bulunabilir. Figüratif tasvirler ve kullanılan araç gereçler hayırseverliğin günlük hayat ile maddi kültürün dokusuna nasıl nüfuz ettiğini gösterebilir. Kaynakların bu kadar yaygın olması uygulamanın yaygınlığını yansıtır, bu da konu hakkında bu denli az yazılmış olmasını daha da garip kılıyor.

Hayırseverlik araştırmaları, eldeki kaynaklar bakımından genel, İslam tarihi alanının hem avantajlarına sahiptir hem de sınırlamalarına maruzdur. Dolayısıyla, doğrudan Osmanlı İmparatorluğu'yla ve Osmanlı resmî arşivlerinin, edebî koleksiyonlarının ve maddi kültürünün korunmasıyla bağlantılı olarak ve ayrıca yeni edebî üretim formların ortaya çıkması sayesinde 15. yüzyıldan itibaren belirgin bir hale gelen nicel bir değişimle birlikte kaynaklar da yüzyıllar geçtikçe bollaşır ve çeşitlenir.[44] Gayrimüslim kaynaklar –sürekli olarak İslam toplumlarında yaşamış veya bu toplumları ziyaret etmiş gayrimüslimler tarafından yazılanlar– yukarıdaki kaynaklara diplomatik yazışmalar, ticari kayıtlar, seyahat anlatıları, günlükler ve resimler şeklinde değerli gözlemler ilave eder. Yabancılar içinde bulundukları Müslüman toplumları bazen daha çok, bazen de daha az duyarlılık ve nüfuzla tecrübe ettiler, dolayısıyla bu metinler, okuru, Müslüman hayırseverliğinde içkin değerler veya kusurlar konusunda ikna etmeyi amaçlayan önyargılar yahut abartılar içeriyor da olabilir.

Bu kitap İslam toplumlarına odaklanacağı ve bu alanla ilgili tartışmalar boyunca tarihyazımına ilişkin gelişmelere dikkat çekeceği için, burada bu konuda birkaç kelime sarf edeceğiz. İslam toplumlarındaki hayırseverliğe dair Batı'daki ilk bilimsel metinler, Müslümanları ve genel olarak Müslüman toplumları konu alan erken dönem Batı incelemeleri gibi Kuran

44 Derinlemesine bir tartışma için bkz. R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, göz. geç. bas. (Princeton: Princeton University Press, 1991), s. 25-65; Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources* (Cambridge, BK, Cambridge University Press, 1999), s. 46-81.

ve hadisler ile hukuka odaklandı. Bu perspektif hayır işlerini fiilen dogma, kurallar, bağışçılar ile bağışları listesine indirgedi. İslam toplumlarındaki hayırseverlik girişimlerinin terminolojisi, 19. yüzyıl Avrupa'sında İslam incelemelerinde görülen genel dilbilimsel geleneğin bir parçası olarak, Batılı bilim insanlarınca nispeten erken incelenmişti. Esas olarak İslam inancına ilişkin fikirler üstünde odaklanan böyle incelemeler yardım çabalarının tarihî kayıtları veya tahlili değildi. Zekât, sadaka, vakıf ve fakir gibi kelimelerin tanımları ile etimolojileri 1913-1936 arasında yayınlanan *Encyclopaedia of Islam*'ın ilk baskısında yer aldı. Maddelerde değerli bilgiler sunulduğu ve daha sonraki basım (1954-2003) kurumlar ve uygulamalara yansıdığı şekliyle bu terimlerin tarihçesi hakkında etraflı tartışmalar bile içerdiği halde, maddeler hayırseverliği kendi başına bir konu olarak ele alan bilinçli analitik kaygıdan hâlâ yoksundu.[45]

Hayırseverliğin zengin bir araştırma alanı oluşturduğunu ve İslam toplumlarındaki çeşitli dışavurumlarının incelenmesinin bu toplumları daha iyi anlamamızı, ayrıca genel olarak hayırseverliği daha iyi değerlendirmemizi sağlayacağını vurgularken bile, bu konu hakkında İngilizcede veya diğer Batı dillerinde dindar Müslümanlar olarak kılavuz arayanlar dışındaki akademisyenler, öğrenciler ve ilgili okurlar için nispeten az şey yazıldığını kaydetmekte yarar var. İslam ve İslam toplumlarıyla genel olarak ilgili yeni veya eski kitaplar çoğu zaman konuya fazla yer ayırmaz, "hayırseverlik" ve "sadaka"yı fazla açıklama yahut yoruma ihtiyaç duymayan saydam kavramlar olarak ele alır. Bu, uzmanları hedef alanlar kadar genel okur kitleleri için yazılan İslam kültürü ve tarihi kitaplarında da böyledir. Tarihçi Robert McChesney, *Charity and Philanthropy in Islam*[46] (İslamiyette Hayırseverlik ve Yardımseverlik) başlıklı müstesna ve mükemmel kitapçığında kısa bir giriş sunar. Bunun dışında, konu hakkında bir kitap uzunluğunda hiçbir eser yoktur ve İslam'la ilgili genel kitaplar olsa olsa birkaç cümle içerir. Yakınlarda yazılan İslam'a ilişkin genel bir kitabın eleştirisi şöyleydi: "Rituellėr hakkındaki bölümde sadaka verme vecibesi yarım satırda ele alınıyor, ama çok

45 Rosenthal, "Sedaka, Charity." Ayrıca *Encyclopaedia of Islam*'ın her iki baskısında da aynı kelimeye bkz.
46 Indianapolis: Indiana Üniversitesi Flantropi Merkezi, 1995.

daha önemsiz konumdaki Kudüs ziyaretine etraflıca altı sayfa ayrılmış."[47] Belirli bir alanla ilgili bilimsel eserlerde hayırseverlik uygulamalarının ayrıntılarına biraz daha fazla girilir ve söz konusu uygulamaların Arap ve Yahudi-Hıristiyan etkisine bağlı muhtemel kökenleri tartışılır.[48] Yine de, Müslümanların hayırseverlik ideallerini ve bunların daha kapsamlı siyasal, ekonomik, toplumsal ve kültürel sonuçlarını bırakın, İslam toplumlarının tarihi boyunca ilham verdiği tekil uygulamaları dahi uzun boylu araştırmaya girişen pek az eser görüyoruz.

Zekâtın bütün Müslümanlar için beş temel şarttan biri olduğunu hatırlayınca durum daha da garipleşiyor. Diğer dördü şahadet getirmek, namaz kılmak, ramazan ayında oruç tutmak ve ömründe bir kere Mekke'ye hacca gitmektir. Bu ibadetler hep birlikte İslam inancının ve uygulamasının çekirdeğini, müminlerin görevlerini meydana getirir. İşte sadece bu nedenle, zekâtın teolojik, ritüel ve toplumsal veçheleri hem tarihsel hem de çağdaş bağlamda bir odak noktası olarak irdelenmeyi hak ediyor. Bir an durup bu boş bırakılmış alanı düşünmekte yarar var: Bir din olarak İslamiyet hakkında ve İslam toplumlarının tarihi, toplumsal, ekonomik, kültürel ve siyasal veçheleri üstüne yazılmış bütün bilimsel literatür içinde niçin hayırseverlik alanındaki İslami fikirler ile uygulamalara dair araştırmalar görece az? Bu kavramlar özellikle de Batı'nın bilimsel ve popüler literatürüne hâkim Yahudi-Hıristiyan toplumları için bildik uygulamalardır. Yahudilerin ve Hıristiyanların kendi uygulamalarında hazır karşılaştırmalar vardır. Belki de bilim insanları zekâtı anladıklarını zannettikleri için incelemediler. Müslümanların diğer yükümlülükleriyle kıyaslandığında zekât apaçık ve bilinen bir şey, Yahudilik ile Hıristiyanlıkta tavsiye edilen aşar vergisinin başka bir türü, bir tür varlık vergisi gibi görünebilir. Oysa Amerikalı okurlara hitap eden McChesney başka etkenlere işaret etmişti: "Hayırseverlik ve yardım-

47 Tim Winter tarafından yazılan eleştiri: F.E. Peters, *Islam: A Guide for Jews and Christians* (Princeton, 2003), *Times Literary Supplement* içinde, 30 Ocak 2004. Genel kitaplardaki tartışmalara bazı örnekler için bkz. mesela John L. Esposito, ed., *Oxford History of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Frederick Mathewson Denny, *An Introduction to Islam*, 2. bas. (New York: Macmillan, 1994); David Waines, *An Introduction to Islam*, 2. bas. (Cambridge, BK, Cambridge University Press, 2003); Andrew Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (New York: Routledge, 2005).
48 Mesela bkz. C. Snouck Hurgronje, "La Zakāt," *Oeuvres Choisies* içinde, ed. G.-H. Bousquet ve J. Schacht (Leyden: Brill, 1957), s. 150-70.

severlik konuları ille de İslam diniyle ve onun ahlak evreniyle ilişkilendirilmesi gereken özellikler değildir... Hıristiyan öğretileri insan sevgisi, şefkat, merhamet ve fedakârlığı vurgularken, İslam'a dair Batı metinlerinin bu alanda benzer kaygılar ile öğretileri tespit edemedikleri görülüyor."[49] Belki de yazarlar İslam'ın öğretilerini iyi bilmedikleri veya olumlu kökteş özelliklerle İslam toplumlarında karşılaştıklarında bunu vurgulamaya hazır olmadıkları için böyledir bu. Kültürel ve siyasal önyargılar İslam toplumlarını inceleyen gayrimüslimlerin önüne engeller dikmektedir.

İslam toplumlarındaki hayırseverliğe ilişkin literatür kıtlığı konusunda başka bir muhtemel açıklama, birçok İslami hayırseverlik uygulamasının yabancı gözler için, şahadet getirmek, namaz kılmak, oruç tutmak ve hacca gitmek kadar görünür olmayışıdır. Yüzyıllardır Müslüman toplulukları kısa süreli ziyaret edenler, müezzinin şahadeti tekrarlayarak namaza davet eden ezanını duyabiliyor, namaz kılan Müslümanların secdesini gözlemliyor, ramazanda gündüz saatlerinde yiyecek arayışına giriyor, her gün orucun başlangıcını ve bitişini noktalamak için çalınan davulu veya atılan topu işitebiliyor, Mekke ve Medine'ye yapılacak uzun çöl yolculuğu için Kahire ve Şam'da toplanan kervanları seyrediyor ve geri dönen hacıları karşılamak için evlerin boyanmasına ve kutlamalara tanıklık edebiliyorlardı. Bununla birlikte, hayırseverliği meydana getiren bağışları ve bölüşümleri fark edip kavramak için yerel topluluğa, âdetlerine ve diline çok daha aşina olmak gerekiyordu. 19. yüzyılda Kahire'de yaşayan İngiliz sözlükçü E. W. Lane gibi yörede uzun zaman kalan yabancılar yerel hayır işlerini daha iyi anlayabilecek konumdaydılar. Nitekim Lane şöyle diyordu: "Yoksullara iyilik etme arzusu ve hayırseverlik Mısırlıların yüksek derecede sahip olduğu, dinin kalplerine işlediği bir erdemdir..."[50] Bu sebeple zekât ve sadaka, genel olarak, mevcut olmadığı için değil, ama çoğu zaman bu eylemlerin ketum bir şekilde yapılması söz konusu olduğu ve böyle de yapıldığı için fazla dikkat çekmiyordu. Ayrıca, Hz. Muhammed'in zamanında ve erken dönem İslam yönetiminde işleyen resmî ve kurumsal zekât verme düzeni her yerde ke-

49 Robert D. McChesney, *Charity and Philanthropy in Islam: Institutionalizing the Call to Do Good* (Indianapolis: Indiana University Center on Philanthropy, 1995), s. 1.
50 Edward W. Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (Londra, 1836), s. 285-286.

sintiye uğramadan devam etmiş değildi. Ödemeyi yapan kişinin doğrudan alıcıya verdiği zekât çoğu zaman görünmez bir icraattı ve aynı veçhile tarihî kayıtlarda hiçbir iz bırakmadı; gayriresmi gönüllü hayırseverlik eylemleri için de geçerliydi bu. Bunların aksine, genellikle büyük servet sahiplerince yaptırılan anıtsal binalar ve ifrata kaçan bağışlar çok daha çabuk görünür hale geliyor ve bazı gözlemcilerin dikkatini çekiyordu.

Ortadoğu ve İslam toplumlarının tarihindeki birçok tema gibi yardımseverlik araştırmaları da Amerika ve Avrupa tarihindeki eğilimlerin etkisi altında serpildi; teorik referans literatürü de kesinlikle büyük ölçüde bu alanlarda ortaya çıktı. İslam toplumlarında sorunsallaşmış ve tarihselleşmiş bir olgu olarak hayırseverlik 1970'lere kadar araştırılmadı. Bu konuda ilk yazanlardan biri olan Norman Stillman şunu gözlemlemişti: "Arapça, Farsça ve Türkçe literatürde yardımsever bireyler ile kurumlara dair dağınık atıflar oldukça boldur, ama bunların iyice derlenip bir senteze kavuşturulması gerekir. Dolayısıyla İslami yardımseverlik ve sosyal hizmetlerde uzmanlaşan tarihçiler hâlâ samanlıkta iğne arama aşamasındadır."[51] İslam toplumlarında hayırseverliğin incelenmesi, bu erken gözlemden, bir ilk sentez çabası olarak elinizdeki kitabın yazılmasının mümkün olduğu noktaya kadar ilerledi. Yine de hâlâ bulunması gereken daha çok iğne var.

## Bölümler

Bu inceleme İslam kültürünün zaman ve mekân içindeki çeşitliliğine dair bir fikir vermeye çabalıyor. Gelgelelim, 1400 yıllık İslam tarihini tek başına araştırmaya kalkışan biri adamakıllı zorlanacaktır. Sadece Osmanlı kaynakları bile hatırı sayılır paleografik, dilbilimsel ve metodolojik zorluklar sunar; hangi dönem olursa olsun, İslam tarihinin her alt alanında bilim insanlarının karşısına çıkan engeller eşit düzeyde zordur. Dolayısıyla bu kitap hiçbir şekilde konu, kaynak, yer veya analitik yaklaşımlar bakımından geniş kapsamlı olma iddiasında değildir. Tarihî örneklerden oluşan daha geniş bir yelpazeyi kitaba dahil etmek için lüzumlu olduğu yerde çevirilerden, ikincil literatürden ve meslektaşların cömertçe yardımından yararlanmıştır. Kaçınılmaz olarak, en çok aşina olduğum Osmanlı tarihine ve kaynaklarına

51 Norman A. Stillman, "Charity and Social Service in Medieval Islam," *Societas* 5 (1975): 105.

meylettim. Dahası, bu inceleme bütünüyle sistematik değildir, ama bundan sonraki sistematik araştırmaların hangi alanlarda mümkün olabileceği ve ne tür soruların araştırılmasında yarar olacağı konularında öneriler sunmaktadır. Elbette, bu öneriler de eksiksiz değil ve kısmen bilim insanları ile öğrencileri yeni yönlere doğru teşvik veya tahrik etmeyi amaçlıyor. Bu kitap konuya bir giriş olarak düşünüldüğü için, kalan çok sayıda boşluğu başkalarının doldurması gerekeceği ortadadır. Alıntılanan kaynaklar için spesifik atıflar verilmiştir, ama yayınlanan bilimsel literatür bakımından notlar ve kaynakça eksiksiz değil. Buralarda genellikle doğru ve erişilebilir kaynaklara ve ilgili okurların daha geniş bir bilimsel literatür bütünü içerisinde yolunu bulmasına yardımcı olacak yeni eserlere atıf var. Bu durum İslam tarihi ile başka tarihlere yapılan atıflar için de geçerlidir.

Bu kitap doğrusal bir tarih anlatımı olmayıp konulara göre bölünmüştür. Tartışma, bu girişte hayırseverlik hakkındaki fikirlerin ele alınmasıyla ve hayırseverliğin tarihî bir konu olarak nasıl incelendiğiyle başladı. İzleyen bölümlerde daha spesifik olarak İslam tarihinden fikirler ile örneklere odaklanacağız. Kaçınılmaz olarak, kimi okurlar yeterince yoğun bir tarihî tasvir ve yeterince kapsamlı bir tarihî analiz sunmadığım veya teorik fikirleri gerektiği kadar araştırmadığım için itiraz edebilir. Yalnız şu açık ki, bu hacimdeki bir kitap eksiksiz bir tarihî inceleme sunamaz ve amacı da bu değildir. Daha ziyade, böylesi bir kitap İslam toplumlarıyla ilgilenen bilim insanları ile öğrenciler için hayırseverlik araştırmaları ve aynı zamanda İslam toplumlarının bu veçhesi hakkında bir giriş vazifesi görebilir. Boşluk buldukları veya daha fazla tartışmanın ve örneğin mümkün olduğuna inandıkları konular hakkında onları başka eserler yayınlayarak uzmanlıklarını paylaşmaya davet ediyorum.

Birinci bölüm zekâta yakından bakıyor. Tarihte zekât ödenmesi ve toplanmasına ilişkin somut örnekler bu dinî verginin başka vergiler ve devlet yükümlülükleri bağlamında değişen yerini, ayrıca zekât sayılan veya onunla ilişkilendirilen çeşitli ödemeleri gösteriyor. Zekât gerçeği, ister erken İslami dönemde ister bugün bazı yerlerde yeniden dirildiği surette olsun, zorunlu bağışlara içkin sorunları açığa vurur. Zekât bütün Müslümanlara farzdı, gönüllü hayır işleri de teşvik ediliyordu ve yaygındı. Bunlar sadaka genel başlığı altında, hatta belki de erken bir tarihte zekât ödemelerini hacim ve

popülerlik bakımından geçmiş görünüyor. Zekât ve sadaka, her birinin teolojik öncülünü ve ortaya çıkan farklı uygulamaları berraklaştırmak için ayrı bölümlerde tartışılıyor. İkinci bölüm Müslümanların hayatında önemli bir yer tutan gönüllü hayır işlerine vesile olan günlerin ortak bir takvimiyle açılıyor; evrensel olmasa bile bu önemli günler en azından geniş çapta dikkate alınıyordu. Bu takvim hayır yapmanın ne denli yaygın olduğu konusunda bir fikir vermeyi amaçlıyor. Bu bölümde vakıfları da tartışacağız. Vakıflar yüzyıllar boyunca bütün Müslüman dünyada hayır işinin herhalde en belirgin ve tanınmış şekliydi. Vakıflar, kapsamlı kayıtları sayesinde, bizlere hem bağışçıların hem bağış alanların kimliklerine dair bir pencere açmaktadır.

Üçüncü bölüm kurumlara değil bireylere yoğunlaşıyor. Hayırseverlik araştırmaları bağış alanlara değil, büyük ölçüde verenlere odaklanmıştır. Hemen hemen her kültürde, muhtaçlardan ve hatta orta sınıftan ziyade zenginlerin hayatı hakkında çok daha fazla tarihî kaynak olduğu göz önüne alınırsa, bu durum şaşırtıcı değil. Gerçekten de pek çok araştırma neyi, kime, ne kadar, ne zaman ve elbette niçin vereceklerini nasıl kararlaştırdıklarını anlamak için hayır sahipleri üstünde yoğunlaşmıştır. Üstelik hayırseverlik araştırmaları zorunlu olarak bağış alanlardan çok verenlerle ilgilidir, çünkü bağışçıların hayır eylemleri çoğu zaman kendi hayatlarından, kendi hayırseverlik algıları ile niyetlerinden kaynaklanır, bağış alanların hayatlarından değil.[52] Yeni metodolojiler bile kaynakların nicelik bakımdan zengin ve güçlülere eğilimli olduğu gerçeğini değiştiremez. Oysa bağış alanlar her zaman değilse de çoğunlukla bağış verenler ile bağışları arasındaki ilişkinin can alıcı bir parçasını meydana getirir. Bağış alanların, bağışların şekillenmesindeki rolünü anlamaya ve hayır işinin etkisini değerlendirmeye çalışırken ilgimiz bağış alan kişilere yönelmektedir. Dördüncü bölüm yoksulluğun anlamını ve özellikle bağış alanların sayıca belki en büyük grubu olan yoksullar ile muhtaçları ele alıyor.

Bağışçı bireylerin yanı sıra başka iki aktörün, devlet ile sivil toplum örgütleri veya özel kuruluşların gözden geçirilmesi gerekiyor. Kitabın kronolojik bir biçimi olduğu ölçüde bu konu, devletin ve kuruluşların toplumsal refah alanındaki katılımlarına ilişkin tartışmanın ertelendiği beşinci bölümde yer alıyor. Devletin sosyal refah birimlerinin kurulması büyük ölçüde 19.

52 Geremek, *Poverty; A History* (Cambridge, MA: Blackwell, 1994), s. 25.

yüzyılda başladı ve bunların tarihi, bir refah devleti olan modern bürokratik devletin tarihinin bir parçasıdır. Ancak şurası kesin ki devlet yöneticileri ve resmî otoriteler, devletlerin var olmaya başladığı andan beri halklarının sosyal refahını doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiştir. Buna ilaveten, 19. ve 20. yüzyılda sivil sosyal refah örgütleri kamusal alanda sayıca çoğaldı ve daha çok öne çıkmaya başladı; bu eğilim kimi zaman sivil toplumun güçlenmesine ve orta sınıfın büyümesine atfedildi. Bir zamanlar yerel ve ardından ulusal örgütlerin var olduğu yerde, bugün hayırsever hedeflerin peşinde koşarken modern iletişimin, bankacılığın ve ulaşımın yanı sıra ekonomik küreselleşmenin avantajlarından yararlanmayı bilen uluslararası ve uluslarötesi kuruluşlar var.

Başkalarına bir şey vermek evrenseldir ve vererek kurulan ilişkiler insan toplumlarının çoğunun temelinde yatar. Çerçevesini İslam toplumlarının incelenmesi oluştursa da, bu kitap, herhangi bir hayır işi örneğinin dinî inanç veya bağlılık kadar doğrudan tarihi şartlar yahut çevresel etkenlerle de ilgili olabileceğini ileri sürmektedir. İnsanlar çeşit çeşittir, vermelerinin de çeşitli yolları ve sebepleri vardır. Hayır işi zorunlu veya gönüllü olabilir, saygıyla ya da küçümseyerek gerçekleştirilebilir; sınırlamasız veya şartlı, cömertçe veya cimrice, bireysel veya müşterek, örgütlü veya gelişigüzel, tahmin edilebilir veya anlık, törensel veya gayriresmi, anonim veya birisine atfen yapılmış olabilir. Dinî inançlardan başka saikler, örneğin kişilik, kişisel ihtiras, siyasi meşruiyet, mali kaygılar, sosyal beklentiler veya kültürel normlar bağışta bulunma kararlarını etkileyebilir.

İslam toplumları tarihinin hayırseverliğin prizmasından bakılarak yeniden okunması, sadece birkaçını sayacak olursak, yönetimler ile yöneticilerin rolü, bireysel ve toplumsal sorumluluğun mahiyeti, dinî öğretinin gücü, ailenin ve daha geniş hanelerin yapısı ve işlev tarzı; akrabalar, komşular ve yabancılar arası bağlantılar; cinsiyetin bireysel roller ve statü üstündeki derin etkisi ve servetin uygun kullanımına ilişkin tutumlara dair yeni bir perspektif sunuyor. Bu yeniden okuma aynı zamanda karşılaştırmalı tarihsel ve kültürler arası inceleme için zengin bir temel sağlıyor.

# NAMAZ KILIN VE ZEKÂT VERİN

*Allah'ın mescitlerini, ancak Allah'a ve ahiret gününe inanan, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder...*

Kuran 9:18

İster Kuran'ı okuyun, ister Müslümanlarla dinleri hakkında konuşun, ister internette İslam hakkında bilgi veren sitelerde gezinin, hepsinde zekâtla, yani zorunlu sadaka verme eylemiyle karşılaşacaksınız. Normatif İslam hukuku metinleri zekâtla ilgili kuralları tanımlar ve zekât Müslümanlar için beş şeri şarttan biri olduğundan, İslam tarihinin değişik dönemlerinden bu tür metinler eksik değildir. Bir tarihçi için, zekâtın fikri ve hukuki tarihini yazmak amacıyla hukukçuların zekâtla ilgili tutumlarındaki değişikliklerin izini sürmek kolay bir proje olurdu. Ne var ki bununla kıyaslandığında, zekâtın İslam toplumlarında oynadığı sosyal, iktisadi veya siyasi rolü keşf etmek çok daha zordur. Üzerinde araştırma yapılabilecek konulara örnek olarak verilebilecek zekâtın sosyal örgütlenmesi, aktarılan meblağların iktisadi önemi veya zekât toplamayı ve dağıtımını sürdürmenin siyasi sonuçları gibi konular hakkında tarihî bulgular elde etmek ise hiç de kolay değildir. Bu bölüm, bir antropoloğun 1970'lerde Fas'tan aktardığı, bizlere bir aile tarafından yorumlandığı şekliyle müstesna bir zekât tanımı sağlayan bir hikâye ile başlıyor. Daha sonra, hikâyede "Peygamber'in zamanındaki gibi bir zekât" diye atıfta bulunulan olguyu ve on dört asırlık tarihten bu ikisini birbirinden ayıran bazı örnekleri irdeliyeceğiz. Bununla birlikte bu örnekler tarihî değişimin dinamiklerini açıklamak bakımından yetersizdir; ancak aynı örnekler zekâtın uygulamaya konması sırasında karşılaşılan güçlüklere, bireyler ve hükümetler tarafından farklı şekillerde yorumlanabilir oluşuna ve zekâtın İslam toplumlarındaki potansiyel rolüyle nispi önemine dair belirtiler sunmaktadır.

Arkadaşım İlya Muhammed'in babası Ebu İlya, Fas'ın Bucad kasabasında fırıncıdır. Her sabah saat 3.30'da kalkar ve 4.00'te fırında çalışmaya başlar. O ve ikinci oğlu Abdüllatif fırının duvarlarına yerleştirilmiş büyük sıcak ocaklarda yüzlerce somun ekmeği hazırlar, yoğurur ve pişirirler... [Yazar genellikle öğle yemeğinden sonra ailenin oturma odasında Ebu İlya'yla oturuyordu.] O sigara içiyor, bense kitap okuyor ve çoğu zaman Bucad'da gördüğüm her şeyin anlamını çıkarmaya çalışıyordum.

Bir öğle sonrası, çalınan kapı bizim sükûnetimizi, ailenin geri kalanının ise öğle uykusunu böldü. İlya'nın kız kardeşi Hatice kapıya koştu ve gri, partal bir kaftan giymiş bir kadını içeri aldı. İki kadın mırıl mırıl bir şeyler konuştular ve sonra Hatice babasına danışmak için salona girdi. Ebu İlya cüzdanına uzandı, birkaç banknot çıkardı ve onları Hatice'ye verdi, o da evin girişine koştu ve paraları kadının eline sıkıştırdı. Kadın Ebu İlya'ya yüksek sesle teşekkür etti ve dar sokakta gözden kayboldu.

O akşam İlya ve Abdüllatif'e kadını sordum. Kayıtsızca, gelenin, oğlunun okulu için bir ihtiyacı olan Lala Fatiha olması gerektiğini söylediler. Çünkü tam da o sırada okulların güz dönemi başlamıştı. Lala Fatiha kimdi? Hayır, bir akrabamız değil, komşumuz. Sokağın aşağısında, sağdaki kapı girişi onun. Kızının düğünü için turuncuya boyanan kapı. Onun küçük çocuklarını sokakta askercilik ve top oynarken görmüştün. Kadın dul. Babam zekâtını ona ödüyor.

Zekât mı? Yok, Peygamber'in zamanındaki gibi bir vergi olarak cemaat kasasına ödenen zekât değil bu. Artık Fas'ta zekât toplanmıyor. Bunun yerine hükümete gelir vergisi ödüyoruz. Ayrıca fakirlere sadaka veriyoruz. Çoğu insan zekâtı düzenli ödemiyor, sadece ramazanda sadaka veriyor ve belki belirli bir dilenciye destek oluyor; bununla birlikte Bucad'da Marakeş veya Kazablanka Medine'dekinden daha az dilenci var.

Göründüğü kadarıyla Ebu İlya, zekât gelir vergisini ikiye katlasa bile, Müslümanların zekât ödeme sorumluluğu olduğuna inanıyordu. Ayrıca kişinin zekâtı Kuran'da söylendiği şekilde ödemesi, Müslümanların komşusunun durumunu bilmesi ve yardım istenmeden onların refahıyla ilgilenmesi gerektiğine inanıyordu.

Ebu İlya, Lala Fatiha'yla kocası Si Muhtar'ı çocukluğundan beri tanıyordu. Si Muhtar nahiye müdürünün makamında kâtipti ve düşük ama yeterli bir maaşı vardı. Yedi çocuk babası olduktan sonra –çocuklardan ikisi daha bir yaşlarına basmadan ölmüşlerdi– midesinde açıklanamayan ağrılar başlamıştı, Bucad'dan Kenifra'ya kadar birçok faklı yerden bir dizi hekim tarafından tedavi edilmiş, ama bir yıl içinde ölmüştü. Kocasının ölümünün yasını tutmak için bir akrabalar sürüsü Lala Fatiha'nın üstüne çullanmış ve kadının çocuklarını beslemeye üç ay yetecek kadar yiyeceği yedikten sonra bir hafta içinde hepsi evlerine gitmişti.

Lala Fatiha sessizce hayatına devam ediyordu. Çocuklarının giysileri giderek daha fazla eskiyordu; büyük oğulları okulda kalıyordu, ama Lala Fatiha kocasının geride bıraktığı küçük tasarruflarından onlara ayakkabı ve kitap almak için çabaladıkça yıldan yıla daha yıpranmış görünüyordu. Sonunda İlya'nın annesi Ümmü İlya, yaklaşan bir bayram hakkında Lala Fatiha'yla konuşurken kadının bir koyun kurban etmeyi değil, bunun yerine şiş yapmak için azıcık et almayı planladığını öğrenmişti. Fas'ta Kurban Bayramı'nda bir koyun alamamak kesin bir mali acziyet işaretiydi. Ümmü İlya, Ebu İlya'ya akıl danışmak için aceleyle evine gitmiş ve ertesi gün İlya'yla Abdüllatif, Lala Fatiha'nın kapısına küçük bir koyun bırakmışlardı. Daha sonra aksamadan devam eden zekâtı başlatan buydu.

O zamandan beri Lala Fatiha'yla çocukları Ebu İlya, karısı veya onların çocuklarının bilgisi dışında hiçbir şey yapmaz oldular. Yaklaşan okul dönemi için para mı yetersiz, turuncu renkli kapıya bir zarf teslim ediliyordu. Evli en büyük kız hamileliğinin son aylarında hasta düştüğünde ve kocasının gücünün yetmediği özel gıda ve ilaçlara ihtiyaç duyduğunda Ebu İlya eczacıda kredi açtırmıştı. Ortanca kız hizmetçilik etmek için okulu bırakrnayı gündeme getirdiğinde Ümmü İlya Lala Fatiha'ya gidip kızın modern Fas'ın hızla değişen dünyasında niçin eğitim alması gerektiğini konuşmuştu. Her hafta, Ebu İlya fırından evine dönerken turuncu renkli kapıya çuval çuval un bırakır. İlya'nın kız kardeşi Hatice küçük kızlara matematik öğretirken, en küçük kardeşi Halit de çocukları İngilizce –en iyi olduğu ders– çalıştırıyor.

Birkaç yıl yardımdan sonra Lala Fatiha artık herhangi bir eksiği olduğunda Ebu İlya'ya haber göndermediği için paylanmaktan usanınca onun zekâtının her yerde hazır ve nazır olmasına razı geldi. Ebu İlya ona defalarca şöyle demişti: "Bu sadece geçici bir durum. Senin Abdülrahman, Bak [lise diploması] alınca o zaman senden o sorumlu olur. Eğer o ve kardeşleri eğitim görmezlerse, ayakçı veya temizlikçi ücretiyle sana ve küçük kızlara nasıl destek olabilirler? Azı göze alırsan, aza razı gelirsin. Karşılığını görmek istiyorsak yatırım yapmaya da istekli olmalıyız. Eğer Si Muhtar senin çocukların eğitimini feda etmek istediğini duysaydı ne derdi?" Bezgin Lala Fatiha kafasını sallar, Ebu İlya'nın elini öpmeye çalışır ve kaba bir şekilde işine geri dönmesi söylenirdi.

> "Peki, ama Lala Fatiha'dan ne haber?" diye sordum. "Bütün bu hayırseverlik gücüne gitmiyor mu? Hep başkalarından bir şeyler almak?" İlya soruya şaşırmıştı. "Bu hayırseverlik değil" diye cevabı yapıştırdı. "Bu, zekât; zekâtı teklif etmek bizi, kullanmak onu şereflendirir. Her şey Allah'tandır, bizden değil. Şu anda ihtiyaçlarımızı karşılayacak durumdayız; daha sonra, çocukları eğitim görüp hekim ve mühendis olarak çalıştıklarında ve Abdüllatif'le ben fırında çalışmaktan yıprandığımızda, bize bakma sırası Lala Fatiha'ya gelebilir. Allah bize verir; gerekenleri verir, çalışmak için kullandığımız beyinlerimizi, sağlığımızı verir. Eğer sahip olduklarımız yeterliyse o zaman bunları komşumuzla paylaşırız. Eğer yeterli değilse, o zaman komşumuz bizimle paylaşır. Lala Fatiha bizim daha iyi Müslümanlar olmamıza yardım ediyor ve karşılığında kendisi de iyi bir Müslüman oluyor. İslam'ı yaşamanın yolu da bu değil mi?"[1]

Bu bölümde, hem müminlerle Allah arasındaki ilişkiyi kurmak hem müminlerin kendi aralarındaki ve maddi dünyayla ilişkilerini düzenlemek bakımından, zorunlu verme eylemine İslam'da atfedilen rolü anlamak için

1 Donna Lee Bowen, "Abu Illya and Zakat," *Everyday Life in the Muslim Middle East* içinde, ed. Donna Lee Bowen ve Evelyn A. Early (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 218-21. Indiana University Press'in izniyle alıntılandı.

zekât ideali ve zekâtın anlamı üstünde duracağız. Bazılarınız zorunlu bir ödeme olan zekâtın, genellikle gönüllü verme eylemi olarak anlaşılan hayırsever bağışa dair bir kitaba neden dahil edildiğini merak edebilir. Ve nitekim İlya'nın zekâtı hayırseverlikle bir tutma çabası karşısındaki tepkisi, Müslümanların gözünde zekât ve gönüllü sadaka arasında gerçek bir ayrımın var olduğunu tasdik etmektedir. Zekât vermek, başka insanlar karşısında iyilik etme duygusunun veya yükümlülüğün bir ifadesi değil, Allah'a inancın ilk ve başta gelen bir yansıması ve ilahi bir buyruğa itaattir. İlya'nın vurguladığı gibi, zekât hayırseverlik, yani tek yanlı bir işlem, sadaka *değildir*. Daha ziyade, her iki taraf da buna şerefiyle katılır. O "Lala Fatiha bizim daha iyi Müslümanlar olmamıza yardım ediyor" diyor.

Zekâta dair anlayışımız bütün dünyadaki Müslümanların yaygın olarak bildikleri ve mezhebî kimliklerinden bağımsız olarak saygı gösterdikleri Kuran ve hadislerle başlar. Birçok konuda olduğu gibi Kuran zekât ödemesi ve dağıtımı hakkında da pek fazla pratik talimat sunmaz. Bu temel ilkeler Hz. Muhammed'in ölümünden sonra tutarlılık kazanmış, hadislerde ve âlimlerle hukukçuların genişleyen bir hukukî metinler külliyatı meydana getirmesiyle hızla çoğalan *fıkıh* ve *tefsir* eserlerinde en net ifadesini bulmuştur.[2] İslam'ın 7. yüzyılda başlayan uzun tarihi boyunca çeşitli hukukçular ve cemaatleri şeri İslami metinler üstüne yorumları sürekli genişlettiler ve zekât yükümlülüğü bütün İslam dünyasında hâlâ hükmünü korurken bile değişik zekât uygulamaları meydana getirdiler. Yahudiler gibi Müslümanlar da iman ve dinî fariza meselelerinde merkezî bir dinî hiyerarşi tarafından yönetilmediğinden, dinî inanç, hukuk ve uygulamanın ayrıntıları hakkında daima birden çok otorite ve görüş var olmuştur. Sünni fıkıh okulları kendi aralarında zekâtın takdiri ve ödemesine ilişkin kimi ayrıntılarda farklılık gösterseler de zekâtı Müslüman devletinin lideri olarak Peygamber'e ve halife olarak onun arkasından gelenlere borçlu oldukları bir ödeme olarak görme konusunda birleşirler. Şiiler (veya daha doğrusu Şiatu Ali, Ali'nin taraftarları) Hz. Muhammed'in

2 Bu disiplinlerin her biri kapsamlı bir literatür meydana getirir. Bir giriş için bkz. Berkey, *The Formation of Islam*, 145-49; Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, 21-23; I. Goldziher ve J. Schacht, "fıkh," *EI*[2] içinde, II:886-91; J. Robson, "hadîth," *EI*[2] içinde, III:23-29.

ruhani otoritesinin Sünnilerin takip ettiğinden farklı bir halef silsilesine devrolduğuna inanırlar. Bu liderler veya *imamlar* birkaç nesil sonra ortadan kaybolmuştur ve onların dünyadaki geçici temsilcileri *fukaha* (tekili *fakih*) yani din âlimleridir.[3]

Ebu İlya'nın hikâyesine ilaveten bu bölümde fıkıh âlimi Ebu Muhammed el-Gazali'ye (ö. 1111) atıfta bulunacağız. Gazali ortaçağın en tanınmış Müslüman düşünürlerindendi – bir din âlimi, fakih, filozof ve sufiydi. En önemli eseri olan *İhyâ'u Ulûmi'd Dîn* (Din İlimlerinin İhyası), dindar bir Müslüman hayatı için kapsamlı bir rehber olma amacı güdüyordu ve Gazali kırklarındayken, sufice bir hayat sürmek, yazmak ve en sonunda Nebevî ilmin hakikatini öğretmeye dönmek amacıyla bir fakih ve ilahiyatçı iken kariyerine sırt çevirdikten sonra yazılmıştı.Gazali, *İhya*'nın *Kitab-u Esrar'üz-Zekât* (Zekâtın Sırları) adlı bölümünde zekâta ve sadakayı kuşatan sorulara odaklanıyor, müminlere rehberlik etmek için her noktayı dikkatle açıklıyordu. Görünüşe bakılırsa, âlim ve mütefekkir bir kişi olarak ana hedefi insanların bütün yükümlülüklerini mümkün olduğu kadar doğru bir şekilde yerine getirmeleri ve düşüncesiz bir eylem yahut ihmal sonucu yaptıklarını sakıt kılmamalarıydı. Bu yüzden, hem uygulamanın şekli hem de zekâtı vermek için gerekli fikrî ve manevi hazırlıklar bakımından zekâtın doğru bir şekilde icra edilmesinin üstünde duruyordu. Yazdıkları, Kuran'ın Allah'ın buyruklarını yerine getirmeye dair mesajını yansıtıyor ve güçlendiriyordu, ama aynı zamanda insanların bu şekilde davranmalarını zorlaştıran insani zaafların da farkındaydı. Gazali, özel olarak zekât ödemesi ve genel olarak sadaka verme konularında, hayır için vermeyle bağlantılı kişisel hırs, kültürel teamüller ve ekonomik kaygılar gibi en geniş konu ve sorunlara değiniyordu. Gazali'nin metnine burada geniş çapta yer verilmektedir. Çünkü bu metin, kendi döneminde tanınmış, başarılı ve kendi dönemi sonra-

3 Şiiler, kimin en sonuncu imam olduğuna inandıklarına bağlı olarak gruplara ayrılırlar; grup isimleri, ardıllık sırasındaki imamın ismine veya yerine atıfta bulunur. Dolayısıyla ana gruplar Zeydi yahut "Beşler," İsmaili yahut "Yediler" ve İmami yahut "Onikiler" olarak bilinir. Sonuncusu sayıca en çok olandır; bkz. S.H. Nasr, "Ithnā 'Ashariyya," *EI*² içinde, IV:277-79 ve W. Madelung, Shi'a," *EI*² içinde, IX:420-24. Sünni mezhepler için bkz. Editor, "madhhab," *EI*² içinde, Ek, 551 ve oradaki yakın dönem kaynakları.

sında da etüt edilen, İslam tarihinin kilit düşünürlerinden biri tarafından ayrıntılı bir tartışma sunmaktadır.[4]

## ZEKÂT NEDİR?

İlya'nın açıkladığı gibi, zekât ani bir sempati veya diğergâmlık dürtüsünün bir sonucu değil, Allah karşısında Müslümanların bir yükümlülüğüdür. Bununla birlikte bu yükümlülük, namazda olduğu gibi Allah'la tek başına karşı karşıya gelen bir birey tarafından değil, insanlar vasıtasıyla, onların etkileşimi sayesinde gerçekleştirilir. Somut maddi bir destek sağlamanın yanı sıra bir Müslüman kimliği ve cemaati duygusunu pekiştiren zekât vermenin ve almanın maddi ve sosyal etkisinin gönüllü sadakayla ortak birçok yanı var. Gerek zekât gerek sadaka niyet olarak Allah'a yöneliktir, yine de her ikisi de insanları anında etkiler. Ve birisi bir yükümlülük diğeri bir seçim olsa bile, pratikte her ikisini de yerine getirme sorumluluğu İslam tarihinin büyük bir kısmında çoğu zaman bireysel inisiyatife bırakılmış görünüyor. İlya'nın dediği gibi, bugün Fas'ta resmî zekât toplayıcılar yok; daha ziyade, babası, Lala Fatiha'ya, onun ihtiyacını fark ettiğinde görünüşe bakılırsa gönüllü bir iyi niyet gösterisi olarak zekât vermeye karar vermişti. Lala Fatiha'dan önce ne Ebu İlya'nın zekâtını kimin aldığını ne de Ebu İlya zekâtını Lala Fatiha'ya vermeye başladığında, o kişi veya kişilere ne olduğunu biliyoruz.

Her ne kadar zekât ve sadaka Kuran'da her zaman birbirinden ayırt edilmese de belirli ayetler açıkça iki tür bağış olduğunu ima eder. "Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara,

4 Gazali'nin Arapça metni için bkz. Muhammad b. Muhammad Al-Ghazali, *Ihya 'Ulūm al-Dīn: Kitāb Asrār al-Zakāh* (Kahire: Mu'assassat al-Halabī, 1387/1967-68), 274-303. İngilizce bir çevirisi şu eserde bulunuyor: Nabih Amin Faris, *The Mysteries of Almsgiving: A Translation from the Arabic with Notes of the* Kitāb Asrār al-Zakāh *of Al-Ghazzālī's Ihya 'Ulūm al-Dīn* (Beyrut: Centennial Publications, American University of Beirut, 1966). (Daha sonraki referanslarda önce Arapça, sonra İngilizce kaynak belirtilecek). Gazali, *İhya*'da "Fukaralık ve Çilecilik" başlıklı bir bölüm de yazmıştır, burada dindar bir yoksulluğu ve bunun inançlı Müslüman mutasavvıfı Allah bilgisine yakınlaştırmadaki rolünü ele almıştır. Bu bölümle ve çağdaş bağlarını içinde Gazali'yle ilgili bir tartışma için bkz. Adam Sabra, *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt 1250-1517* (Cambridge, BK, Cambridge University Press, 2000), 17-31. Genel olarak Gazali için bkz. W. Montgomery Watt, "Al-Ghazālī," *EI*[2] içinde, II:1038-41 ve Eric Ormsby, *Ghazali*, Makers of the Muslim World (Oxford: Oneworld Publications, 2007).

yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren(lerin)... davranışlarıdır..." (2:177). Bu ayet, gerçek dindarlığı tanımlarken önce genel olarak para veya maddi şeyleri bağışlamaktan bahseder ve ardından özel bir görev olarak zekâtı şart koşar. Yine iki farklı bağış türü 58. surenin 12. ve 13. ayetlerinde zikredilir; söz konusu ayetler peygamberle baş başa konuşmadan önce yerine getirilmesi gereken özel bir amel olarak sadakayı tavsiye eder, sonra bildik namaz kılma ve zekât verme yükümlülüğüne işaret eder.

Zekât ve sadaka özel manada İslam ilahiyatının bir kısmı olarak ve hem zorunlu hem de gönüllü verme amelinin tipik İslami uygulamaları olarak geliştiler, ama Müslümanlar tarafından yoktan icat edilmediler. İslam öncesi Arap şiirinden ve ayrıca Hz. Muhammed'in, hicretten sonra yeni oluşan Müslüman cemaatinin başı olarak yıllarını geçirdiği Medine'nin Yahudileriyle Hıristiyanlarının kutsal kitabı Eski ve Yeni Ahit'ten derlenebilecek, çoğu ideolojik nitelikte bulgular var. Zekâtı cahiliye döneminden (Arabistan'da İslam öncesi pagan dönem), zekâtın öncüsü olabilecek şeylere bağlayan hiçbir açık iz yok.[5] Yine de, Müslümanlara rehberlik etmesi amaçlanan ayetler zorunlu zekât ve gönüllü sadaka için öngörülen rolü kesin bir şekilde açıklamaktadır.

Erken dönem Müslüman cemaatinde yoksulluk ve hayırseverlik konusuna bir hayli kafa yoran tarihçi Michael Bonner ilk dönem metinlerinde yoksulluk, hayırseverlik ve cömertliğin incelenmesinin, cahiliyeden erken dönem İslam toplumunun oluşumuna geçişi anlamak için önemli olduğunu vurgular. İslamiyet öncesi cömertlik değerleri zekât ve sadakada kurumsallaşmıştır. Cahiliye zamanında zenginlik deve kesip et dağıtarak gösterilirdi ve sadık taraftarlar cezbetmek ve onları elde tutmak için kullanılan bir vasıtaydı. Dolayısıyla malın fazlası satılmaz veya takas edilmez, ama güç peşinde harcanır yahut bağışlanırdı. Bonner, İslamiyet öncesiyle İslami çağların [servetin] yeniden dağıtımı uygulamaları arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu varsayar. İslamiyet öncesinin, her servetin, sahibinin bağışlaması gereken bir fazlalık içerdiği fikri, zenginliğin paylaşımında yoksulların *hak*'ları olduğunu beyan eden Kuran'ın 70. suresinin 24. ve 51. suresinin

5 Berkey, *The Formation of Islam*, 143.

19. ayetlerinde kendisine yoldaş bir fikir bulur. Her iki fikir de Mauss'un, hediyenin, servet fazlası olanların zenginliklerini paylaşma yükümlülüğüne dayanan zekâta dönüştüğü şeklindeki yorumunda yankı bulur. Kuran vahyi zekât vermeyi kutsarken, diğer tarafta yoksulların, zenginlerin servetinin fazlası üstünde hak iddiası sosyal sonuçlar doğurmaktadır. Acaba bunlar İslam öncesi dönemde hami-himaye edilen bağlantılı modellerin oluşturulmasında bir etken miydi?[6]

İslam, sık sık bağlılarından inançlarında ve amellerinde eşitlik talep eden bir din diye açıklanır. Kuran'dan pasajlarda bu fikir tekrarlanır ve Kuran bütün Müslümanların referans metni ve çocukların Müslüman dünyada geleneksel olarak ilk öğrendikleri şey olduğuna göre bu fikir kaçınılmaz bir olgudur. 2. surenin 25. ayeti, "İman edip salih ameller işleyenlere" (*Ellezine amenü ve amilü's salihat*) cenneti vaat eder ve aynı surenin 110. ayeti müminlere şunu tembih eder: "Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin. Kendiniz için her ne iyilik (*hayır*) işlemiş olursanız, Allah katında onu bulursunuz. Şüphesiz Allah bütün yaptıklarınızı görür." Kuran'da baştan başa iman ve salih ameller, namaz ve zekât birlikte görünür. İlya da zekâtın faal, yaşanılan bir İslam deneyiminin parçası olduğunu vurguluyordu.

Zekâtın Kuran'daki kullanımı, Arapça kök anlamının akla getirdiği gibi, işlevinin hem "arıtma," hem "artış" olduğunu örnekler. Arınma, kıyamet günü için mümkün ölçüde hazır olmak isteyen müminlerin genel hedeflerinden biridir. Zekât ödeme onu hesaplamaya temel alınan serveti arıtma niyetiyle yapılır, servetin bir bölümü toplum yararı için ayrılarak şahsi kazanç meşrulaştırılır; mal sahibi bir kısmından vazgeçerek kalan kısmın kutsanmasını sağlar. Kuran, Allah'ın (gerçi serveti ve servet sahibini fark gözetmeksizin kınamasa da) açgözlülükten ve servetin servet için doyumsuzca biriktirilmesinden hoşlanmadığını açık seçik belirtir. Zekât ödemeyenler, Allah'ın buyruğuna boyun eğmek istemedikleri için kıyamet gününde acı dolu azaplar çekmeye mahkûmdular.[7] Zekâtla ilgili olarak en çok anılan ayetlerden 9. surenin 113. ayeti, arınma kavramının zekâtın bir tövbe

6 Michael Bonner, "Poverty and Charity in the Rise of Islam," *Poverty and Charity in Middle Eastern Context* içinde, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer (Albany: State University of New York Press, 2003), 16-18; Mauss, *The Gift*, 17-18.

7 Qur'an 9:34-35; Hurgronje, "La Zakat," 150.

bağışı olduğu fikrini içermesi gerektiğini pekiştirir: "Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka... al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir... Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir." Yardım için "zekât" değil de "sadaka" kelimesinin kullanılmasına rağmen, bu ayet düzenli zekât ödeme buyruğu olarak anlaşılmıştır. Aynı zamanda, ayet Kuran'ın zekât ve sadakaya ilişkin belirsizliğini öne çıkarır. Hz. Muhammed'den sonra gelen hukukçuların rollerinden biri böyle belirsizlikleri çözmek, Kuran'ın Müslüman cemaatini örgütleme ve ona rehberlik etmede temel olarak alınmasını sağlamaktı.[8]

Zekâtın diğer anlamı olan artış, Allah'ın hayır işleyene, cömertliğinin kat kat telafi edileceği vaadinde ifadesini bulur. Zekât ödemek, gelişen bir bahçenin düzenli budanmasıyla kıyaslanır, yani yapılan ödeme geride kalan kısmın artmasına hizmet eder. Bu fikir birden çok Kuran ayetinde açıkça belirtilir: "Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir. Allah dilediğine kat kat verir. Allah lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir." (2:261). Veya: "İnsanların malları içinde artsın diye faizle her ne verirseniz, Allah katında artmaz. Ama Allah'ın hoşnutluğunu isteyerek her ne zekât verirseniz işte bunu yapanlar sevaplarını kat kat artıranlardır" (30:39). Bu ayetlere göre refah, zekât ödeyen vicdanlı kişiye bağlı kalır, onun kişisel zenginliğini artırır ve bu şekilde hem ödenecek zekât tutarı hem ilave cömertçe ameller için kapasite artar. Ancak ödenen zekâtın gerçek karşılığı bu hayattaki refah değil, daha ziyade Allah'ın lütfunu kazanma ve cennete gitme şansının artmasıdır.[9]

Zekât ödemesiyle elde edilen ortak ruhani ve maddi arınmanın bir açıklaması 11. yüzyılda yaşamış, İsmailiye mezhebine mensup bir Şii aydın ve yazar olan Nasır-ı Hüsrev tarafından sunulur:

8 Jørgen Baek Simonsen, *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System* (Kopenhag: Akademisk Forlag, 1988), 30-31. Rubin bazı kimselerin 9. surenin 113. ayetini günahtan tövbe edenlere atıfta bulunmak üzere yorumladığını, başkalarınınsa ayetin bütün müminlere atıfta bulunduğu ve "sadaka"nın burada "zekât" anlamına geldiği şeklinde yorumladığını söyler; bkz. *The Qur'an*, 9:103 (s. 165, not). Ayrıca bkz. T. H. Weir ve A. Zysow, "sadaka," *EI²* içinde, VIII:709.
9 Bashear, "On the Origins and Development of the Meaning of Zakat," 86-87.

> Allah'ın rehberliğiyle deriz ki, zekât mümini arındırır, ruhuna da iyi gelir, çünkü ruhunun arınması vücudunun arınmasına bağlıdır, vücudun arınması yiyeceğin arınmasına ve yiyeceğin arınması bir kişinin servetinin helal olmasına, bu da Allah'ın haklı payını bir kenara ayırmaya bağlıdır.[10]

Teoride zekât, Müslüman hukukçuların kabul ettiği beş vergiden biridir. Zekât inancın bir göstergesiyken, diğer vergilerin hepsi meşruiyetini kutsal savaş teorisinden alır. Tarihsel olarak, vergi mükellefinin statüsüne göre yüksek, orta ve düşük oranlarda tahakkuk ettirilen cizye Müslüman idaresinde yaşayan gayrimüslimler tarafından ödenirdi. *Öşür*, fethedilen topraklardan Müslümanlara dağıtılan arazilerden alınan tarım ürününün yüzde 10'una denk gelen bir vergiydi; haraç genellikle öşürden daha yüksek oranda belirlenen, zapt edilen topraklarda gayrimüslimlerin elinde bırakılan arazilerde elde edilen tarım hâsılatına konulan bir vergiydi. *Humus* (beşte bir) savaşta ele geçirilen menkul mallar üstünden alınan yüzdeydi.[11] Bu farklı vergiler zekât tartışmasıyla ilişkilidir, çünkü söz konusu vergiler bize hukukçuların dünyevi iktidarın ve ruhani önderliğin toplam mali taleplerini nasıl tasavvur ettiklerini gösterir.

Sünniler için humus savaşta alınan ganimetin beşte birlik hissesiydi, beşte dörtlük hisse savaşçılara aitti. Şiiler humusu daha genel, spesifik mal kategorilerinin kazancı üstünden beşte birlik bir hisse olarak yorumluyorlardı, bununla birlikte bunların hangi mallar olduğu tartışmalıdır. Zekât gibi humusun da ödülü kıyamet gününde daha büyük bir selamet şansıdır, ama humus zekâtla aynı seviyede bir yükümlülük sayılmaz ve dolayısıyla humus ödemeyi ihmalin cezaları daha azdır. Zekât gibi humus da hayır sahiplerinin desteğini almaya layık görülen belirli bir insan kategorisine tahsis edilmişti. Humus, Kuran'daki ayete göre, altı hisseye bölünüyordu: "Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka

10 Nāsir-i Khusraw, *Wajh-i dīn*, ed. G.-R. Aavani (Tahran, 1977), böl. 1, s. 206, şu eserde alıntılandığı şekliyle: Norman Calder, Jawid Mojaddedi ve Andrew Rippin, ed. ve çev., *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature* (Londra: Routledge, 2003), 224. İsmaililer hakkında bkz. Farhad Daftary, *The Isma'īlīs: Their History and their Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

11 Colin Imber, *Ebus's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford: Stanford University Press, 1997). 69.

Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir..." (8:41). Sünnilerle Şiiler genellikle ilk üç hisse Peygamber'e aittir gözüyle bakıyorlardı ve Peygamber bunu kendisini ve zekât ödenmesi mümkün olmayan ailesini geçindirmek için alıyordu. Uygulamada Şiilerin çoğu arasında ilk üç hisse imama (veya onun yerine fakihe) aittir, diğer üçüyse Peygamber'in soyundan gelenler arasında dağıtılmalıdır. Bundan dolayı Şii fakih hem zekât hem humus ödemelerinin alıcısı haline geldi ve bu gelirler üzerindeki denetim Şii fakihlerin kendi cemaatleri içindeki konumunun güçlenmesine önemli ölçüde katkıda bulundu.[12]

Zekâtın en spesifik tanımı ve tahakkuku dinsel içerikli olsa da ve zekât birey ile Allah'a odaklansa da toplum açısından önemli sonuçlar doğurur. Başlangıçtaki niyetin ister servetin radikal bir yeniden dağıtımı ister muhafazakâr bir yardım davranışı olduğuna inanın, zekât cemaatin yoksul ve muhtaç mensuplarını ayakta tutmanın bir vasıtasıydı. Serveti toplamak ve yeniden dağıtmak için bir düzenek sağlıyor ve Müslümanları, inanç gruplarının diğer mensupları için bir sorumluluk üstlenmeye zorluyordu. Çağdaş Müslüman bilgin Fazlur Rahman (1911-88), *iman*'ın eylem üretmeyi öngördüğünü ve dolayısıyla gerçekten iyi işlerin itikadın sonucu olması gerektiğini açıklarken zekâtın bu veçhesini vurguluyordu. Sözlük anlamı "Allah'ın yasasına boyun eğme" olan İslam, itikadın somut ifadesidir ve iyi işlerle ispatlanır. Fazlur Rahman, İslam'ın, "örnek oluşturucu bir cemaat vasıtasıyla imanın açık, somut ve örgütlü bir şekilde geliştirilmesi" olduğunu ekliyordu. Rahman, hayır işleri bir boşlukta tecrit edilmiş ameller olmayıp Müslüman cemaati içinde esaslı bir rol oynar, söz konusu cemaat iman, teslimiyet ve dindarlık temeline dayalı bir "sosyal düzen"dir, diyordu.[13]

## Zekâtın hesaplanması

En geniş şekilde belirtirsek, her özgür Müslüman (ve sadece Müslümanlar) belirli türde malvarlığı ve gelirler üstünden, bunların belirlenmiş

12 Norman Calder, "Khums in Imami Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45, no. 1 (1982): 39-47; R. Gleave, "khums," *EI*² içinde, Ek, 533.
13 Fazlur Rahman, "Some Key Ethical Concepts of the Qur'ān," *Journal of Religious Ethics* 11, no. 2 (1983): 170-85.

asgari meblağları (*nisap*) karşılaması veya aşması şartıyla, zekât ödemek zorundadır. Reşit olmayanların, aciz insanların ve kölelerin malvarlığına ilişkin yorumlar birbirinden ayrılır, ama genellikle ya onların ya da yasal vasileri veya sahiplerinin zekât ödemeleri talep edilirdi. Vakfedilen malvarlıkları bile (2. bölümde ele alınacak), bundan yararlananlar kamu kurumları veya yoksullardan ziyade bireylerse zekâta maruz kalabilirdi. Sultanlar da kişisel servetleri üstünden zekâta tabiydi, ancak devletin malvarlığı muaftı.[14] Bu kişisel yükümlülük mesela 12. yüzyıl Suriye kaynaklı "Hükümdar Aynası" başlıklı anonim bir metinde –kapsamlı politik teori literatürünün bir parçası olarak hükümdarlar için devlet adamlığı el kitapları yazma şeklindeki bir İran geleneğinden Müslüman dünyaya uyarlanan bir nasihat edebiyatı türü– vurgulanıyordu:

> Bilin ki krallarla hükümdarların servetleri meşrudur, ama fazla olanı meşru değildir. Eğer bir kimse krallarla hükümdarlardan malvarlıkları olmadığı için zekât istenmediğini söylüyorsa, bu vahim bir hatadır, çünkü zekât, hac ve hayır işi (bunların hepsi) onlardan istenir... Serveti üstünden zekât ödemeyen inançsızdır ve konumundan dolayı zekât ödemeyen şerefsizdir.[15]

Bu metin, muhatabı ortaçağ Müslüman hükümdarına şunu hatırlatıyordu: Başka herhangi bir kimse gibi o da şeri yükümlülüklerini yerine getirmek zorundaydı, çünkü nihai hesapta kral olarak değil, Müslüman olarak durduğu yere göre değerlendirilecekti.

İstanbul müftüsü ve şeyhülislam olarak hizmet eden ünlü Osmanlı fakihi Ebussuud Efendi (y. 1490-1574) de hükümdarın zekât ödeme yükümlülüğünün önemini vurgulamıştır. Ebussuud, Kırım Hanı'nın bir sorusuna karşılık şöyle diyordu: "İster fiziki ister mali olsun, ibadetlerin yerine geti-

14 Al-Ghazalī, *Kitāb Asrār al-Zakah*, 275; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 5; A. Zysow, "zakat," *EI²* içinde, XI:414.

15 Jullie Scott Meisami, Farsçadan çev., yay. haz. ve notlayan, *The Sea of Precious Virtues* (Bahr al-favā'id): *A Medieval Islamic Mirror for Princes* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1991), 140-41. "Hükümdar aynası" olarak bilinen bu edebi tür için bkz. Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 181, 184-87 ve Humphreys, *Islamic History*, 163-65.

rilmesi bütün fertler için bağlayıcı bir karar ve emirdir." Gelgelelim, diğer dinî vergilerden elde edilen servet, "Müslüman halkın hakkı olup sultanların tasarrufundadır ve bu servetten elde edilecek gelir ve harcamalar ise Sultanların sağlam muhakemesine emanet edilmiştir."[16] Şurası açık ki bir hükümdarın servetinin konumu sürüp giden bir tartışmanın konusuydu ve hükümdarlık hazinesi ile devlet bütçesi arasındaki ayrım sadece hükümdarın uyruklarının maddi refahıyla değil, onun kişisel manevi konumuyla da ilişkiliydi.

Zekât, ister fiili fiziksel büyümesi sonucu ister daha sonra kullanılmak veya satılmak için elde tutulurken değerinde meydana gelen artış sonucu olsun, değeri artış gösteren malvarlığı üstünden yıllık olarak ödenir. Geleneksel olarak zekât beş servet kaynağı üzerinden hesaplanır: hayvanlar, tarımsal ürünler, altınla gümüş, madenler ve ticaret. Mallar zekât yükümlülüğüne girmeden önce asgari bir yıllık bir bekletme süresi (*havl*) vardır. Nisap her mal için sabittir, bununla birlikte altın ve gümüş gibi şeylerin değerleri kimi durumlarda birleştirilebilir. Ayrıca, altınla gümüş (mücevher dahil) ve gömülü servet sahipleri, malik oldukları bütün dönemde bu objeler için bir kere zekât ödemek zorundadırlar.[17]

Zekât oranları ve ödemeleri hesaplama yöntemleri, verginin haksız veya nispeten dengesiz vergi yükleriyle sonuçlanmayacağı şekilde ayarlanmış görünüyor. Ödeme kurallarında, hayvanın yaşına göre değişen değeri, cinsiyeti, çayırda mı otladığı yoksa satın alınmış yem mi yediği ve işe koşulup koşulmadığı hesaba katılır. Keza, sulama yapılan ve yapılmayan tarlalarda yetişen tahıllar, genç ve yaşlı ağaçlar, depolanabilir temel gıdalar ve derhal tüketilmesi gerekenler için farklı oranlar mevcuttur. Bu zekât hesaplama ilkeleri, herhangi bir modern vergi sistemini aratmayacak karmaşık yapılar ve ayrıca İslam fıkıh okulları arasında yorum farkları türetmiştir. Bütünüyle bakıldığında, zekât konusu hadis ve İslam fıkhı kitaplarında sayfalar doldurur. Kuralları (ve varyantlarını) okumak, ABD Federal Gelirler Yasası'nı veya herhangi bir ulusal vergi otoritesinin talimatnamesini okumak kadar

16 Seyhülislam kadılar ile ulemanın oluşturduğu Osmanlı dinî hiyerarşisinde en yüksek makam sahibiydi. Imber, *Ebus's-Su'ud*, 82.

17 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 275-78; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 5-13.

baş döndürücü olabilir. Bu tür sistemlerin hepsinde olduğu gibi kuralların kendi mantığı, kendi tarihi vardır ve hukuk uzmanları şaşkın ama iyi niyetli vergi mükellefine akıl vermek için hazır beklerler.

Zekât yasalarını açıklamaya birkaç örnek yetecektir. Sığırda zekâtın nasıl hesaplanacağının bir özeti, hayvanların yaşına bağlı değer takdirinin hassaslığını yansıtır:

> Sığır sayısı 30'dan az ise *zekât* alınmaz, 30'undan ise 2 yaşında 1 dana alınır. 40 sığırdan 3 yaşında 1 inek ve 60 sığırdan 2 yaşında 2 dana alınır. Bunun ötesinde ölçü sabitlenir: Her 40 sığırdan 3 yaşında 1 inek ve her 30 sığırdan 2 yaşında 1 dana alınır.[18]

Aşağıdaki pasaj fıkıh ekolleri arasında belirli hukuki noktaların birbirinden nasıl farklı olabileceğini göstermektedir:

> Sığır için *nisap* 30'dur. Zekâtın oranı her 30 baş için 2 yaşında (*tebî*) 1 inek veya boğa ve her 40'ı için 3 yaşında (*müsinne, saniyye*) bir inektir. Malikiler talep edilen hayvanların sırasıyla 3 ve 4 yaşlarında olması gerektiğini kabul ederler. Şafiler, Malikiler ve Hanbeliler bu oranı 30 ve 40'ın katlarına da uygularlar ve onlara göre 40'tan 59 baş sığıra kadar bir *tebi* ödenmesi gerekir. Hanefiler 40'tan 59'a kadar her ilave baş hayvan için bir *müsinne*'nin değerinin kırkta biri oranında *zekât* uygularlar. İbadiler için sığır zekâtı deveninkine benzer ve 24'e kadar her beş sığır başına bir koyun veya keçi zekât olarak uygulanır ve 24'ten sonra her *nisap* için istenilen yaştaki sığıra karşılık gelen develer [zekât olarak alınır]...[19]

Bu zekât yasaları başlangıçta hayvan besiciliğinin yaygın bir uğraş olduğu ve farklı cinsiyetle yaştaki hayvanlar için kararlaştırılmış değerlerin ve ayrıcabir türün (veya soyun) değerini ötekisine çevirmek için kabul edilmiş "dönüştürme oranları"nın bulunduğu bir toplumda formüle edilmiş-

18 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 276; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 7-8.
19 Zysow, "zakāt," XI:412.

ti. Soylar, iklim, otlak, su ve diğer doğal şartlarda görülen bölgesel farklar muhtemelen değişik hukukçuların zekâtın hassas şartlarını yorumlama şeklini etkilemiş ve bu yorumlar, tıpkı kıyaslanabilir farkların ekili ürünler için değişen oranlar üretmesi gibi, yukarıda tasvir edilen hesaplamalarda farklılıklar üretmişti.

Altınla gümüşten toplanan zekât yüzde 2,5 oranındadır, nisap genellikle yaklaşık 85 gram altın ve 593 gram gümüş için belirlenir. Aynı oranlar maden getirileri ve gömülü hazineler, ayrıca her türlü ticari mal için geçerlidir ve nisabı takdir etmek için ticari malın değeri altın ve gümüşünkiyle birleştirilebilir. Yatırımcılarla kıyaslandığında tacirlerin zekâtının takdiri, buna ek olarak satış için elde tutulan hayvanlar gibi ticari malların statüsünün belirlenmesi bakımından fıkhi okullar arasında farklar mevcuttur.[20] Günümüzde genel zekât oranı çoğunlukla yüzde 2,5 veya kırkta bir diye belirtilir. Nisabı ölçmek için, farklı malvarlıklarının toplam değerini hesaplamak üzere altın cinsinden mukabilleri kullanılır. Bu hesapların nasıl yapıldığına dair örnekler bugün kolayca bazı büyük İslam hayır kurumlarının veya başka örgütlerin, borçlu oldukları zekâtı hesaplamak isteyen Müslümanlara erişilebilir destek sunan İnternet sitelerinde bulunabilir. Mesela 1984'te kurulan ve Britanya Hayırsever Kuruluşlar Komisyonuna (UK Charities Commission) kayıtlı olan İslami Yardımlaşma (Islamic Relief) adlı uluslararası örgüt, ayrıntılı açıklamalarla zekâta nelerin dahil edileceğine ve değerlerin nasıl hesaplanacağına ilişkin örneklere verilen üst metin bağlantılarıyla birlikte doldurulması gereken bir form içeren bir "zekât hesaplama makinesi" sunmaktadır.[21]

Bütün olarak bakıldığında, zekât düzenlemeleri, İslam inancının ilkelerine uyacak bir vergilendirme sistemi kurmak için hatırı sayılır enerji harcayan ve bir yere kadar yerel ekonomilerin karakterine uyum sağlamış,

20 Zysow, "zakāt," XI:413; Al-Ghazālī, *Kitāb Asrar al-Zakāh*, 277-78; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 10-12.

21 Islamic Relief sitesi www.islamic-relief.com/uk/index.htm# (erişim: 7 Aralık 2006) ve onun link verdiği zekât hesaplama makinesi www.ramadhanzone.com (erişim: 7 Aralık 2006) adresindedir. Yüzde 2,5'luk oran ABD merkezli İngilizce www.islamicity.com/mosque/zakat (erişim: 14 Temmuz 2005) sitesinde belirtiliyor. Zekât hesaplama makinesi için de bu siteye bakınız, burada zekâtınızı hesaplayabilir ve kredi kartıyla çevrimiçi ödeme yapabilir, verilen listeden seçilen belirli bir örgüte yönlendirebilirsiniz. Ayrıca, Birleşik Arap Emirlikleri Zekât Fonu'nun farklı mal türlerinin zekâtını hesaplama imkânı sunan internet sitesine bkz.: http://www.zakatfund.net/en/calc/ecalc.php (erişim: 6 Mart 2011).

tarihsel olarak toprağı işlemeyi ve hayvan besiciliği uygulamalarını vurgulayan bir hukuk kültürünü açığa vurur. Hukuki ayrıntılar adil olma çabalarını yansıtır. Ne var ki bazı tür servetleri değerlendirmek diğerlerinden daha zordu ve başka herhangi bir yerdeki vergi sistemleri gibi bu sistem de özel çıkar gruplarının baskılarına karşı duyarsız görünmemektedir. Resmî tahsildarların sadece görünürdeki (*zahir*) malvarlıklarından, yani canlı hayvanlar ve ekinlerden zekât alabileceğine ilişkin karar üçüncü halife Osman'ın (644-55) hanesine yazılır. Altın, gümüş ve ticari mallar dahil geri kalanı gizli (*batın*) olarak tanımlanıyordu. Gizli malvarlıklarının zekâtı, mal sahibinin inisiyatifiyle ya tahsildarlara ya da aracı olmaksızın doğrudan alıcılara ödenmeliydi. Değişikliğe sebep olarak tahsildarların zekât takdiri sırasında giderek açgözlü ve haksız davrandıklarına dair adlarının çıkması gösteriliyordu, oysa bu durum vergi tahakkuk memurlarından daha kolay saklanabilen servetin peşinden koşmanın elverişsizliğinden kaynaklanmış olabilirdi. Böylelikle devletin tarımsal ürünler ve hayvan besiciliğinden zekât alma hakkı korunurken, başka servet şekillerinden dolayı zekât ödenmesi münferit Müslümanların dürüstlük ve sorumluğuna bağımlı hale geldi. Zekât yasalarındaki değişiklikler muhtemelen tek taraflı siyasi kararların sonucu değildi veya sadece tahsildarlardan kaynaklanan bozukluklara karşılık ortaya çıkmamıştı. Sosyal, ekonomik veya politik bir güce sahip olan ve değişikliklerin kendi avantajlarına olmasını sağlayabilecek tacirler yahut *ulema* gibi gruplar, muhtemelen, zekât toplamanın mahiyetine ilişkin kararları da etkileyebilecek durumdaydılar. Şurası aşikâr ki, tacirler yukarıda tasvir edilen değişikliklerden çobanlardan veya köylü çiftçi kitlesinden çok daha fazla yarar sağladılar. Bu değişiklikler tebaayı gasptan koruma olarak haklı gösterilse de, aynı zamanda siyasi endişelerin ve ticaretçi veya fıkıhçı gruplarla kıyaslandığında hükümetin nispi gücünün zekâtın düzenlenmesini ve toplanmasını nasıl etkileyebileceğini ifşa ediyordu.[22]

Fakihlerin elinde zekâtın şartlarına dair hukuki tartışmalar için yeterince malzeme vardı ve bireyler sürekli olarak zekâtın hesaplanması ve ödenmesi hakkında izahat peşindeydiler. Sonuçta ortaya çıkan tartışmalar normatif literatürde ve fetvalarda bulunabilir. Fetvalarda gerçek isimler

22 Zysow, "zakāt," XI:409.

kullanılmaz, sadece Zeyd, Amr ve Hind gibi hayali adlar geçer; ne de herhangi bir vakanın yeri belirtilir. Bununla birlikte fetvalar çoğunlukla sahibi tarafından toplanıp gruplandırıldığından zaman ve mekân içinde genellikle konumlandırılabilirler. Doğrudan Ebussuud Efendi'ye sorulan bir soru şöyledir: "Eğer Zeyd'in elinde temel ihtiyaçları için [gerekenden] 800 akçe fazlası varsa, bunun üstünden bir yıl geçtikten sonra zekât vermek gerekir mi?" Yanıt: "Gerekir, 40 [akçe, yani yüzde 5]." Bu fetva gerçek bir sorunun veya teorik hukuki tartışmaların ürünü olabilir yahut insanlara zekât ödemeyi hatırlatmak amaçlı genel bir fetva olabilir. İnsanların belirli şartlar altındaki ritüel ve günlük davranışlarıyla ilgili yerel, gündelik tasalarını yansıtıyor gibi görünen başka sorular da vardı. Mesela Ebussuud'a, bir mümin tarafından Osmanlı donanmasına mali destek olarak verilen paranın zekât sayılıp sayılmayacağı sorulmuş, yanıt "evet" olmuştu. Bu fetva, donanmanın 1571'de ünlü İnebahtı Savaşı'nda imhasından sonra, Osmanlı yurttaşlarını kaybedilen gemilerin yeniden inşasına yardım etmeye özendirmek için çıkarılmış olabilir.[23]

Fetva uygulaması gelişiyor ve bugün sayısız web sitesi dahi Müslümanlara zekâtlarını hesaplamada yardımcı olmak için fetvalar yayınlıyor. Suudi Arabistan Krallığı İslami İşler, Vakıflar, Davet ve İrşat Bakanlığı'nın desteklediği "al-Islam.com" web sitesi, zekâtın bütün veçhelerine dair ayrıntılı bir bölümle birlikte okurlarına yedi dilde –Arapça, İngilizce, Fransızca, Malayca, Endonezyaca, Almanca ve Türkçe– bilgi sunuyor. Site daha eski dönemlere ait bazı belirsizlikleri örnekleyen fetvaların yanı sıra daha çağdaş meseleleri de içeriyor. Sözgelimi şöyle bir genel soru ortaya atılıyor: "Bir Müslüman, maaşı veya yaptığı işlerin kârları, hediyeler yahut başka gelirler üstünden ödenecek zekât miktarını nasıl hesaplayabilir?" Yanıt ayrıntılı, ama geride hâlâ aydınlığa kavuşturulması gereken birçok nokta bırakıyor:

> Kuveyt'te yapılan Birinci Zekât Konferansı'nda [1984] şu anlamda bir fetva verildi: İşçi ücretleri, personel maaşları, hekimlik ve

23 Düzdağ, *Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983), 63-64. Genel olarak fetvalar hakkında bkz. E. Tyan and J. R. Walsh, "fatwa" *EI²* içinde, II: 866-67 ve Humphreys, *Islamic History*, 217-18. İnebahtı Savaşı hakkında bkz. A. Hess, "The Battle of Lepanto and its Place in Mediterranean History," *Past and Present* 57 (1972) 53-73.

> mühendislik gibi başka mesleklerin kazançları ve benzerleri bir kimsenin işinden elde ettiği gelir sayılır. Konferans katılımcılarının çoğunluğu bu tür bir kazancın ilk elde edildiğinde zekât için mahsup edilmeyeceğini ileri sürdü. Bununla birlikte, eğer ondan sağlanmış tasarruflar varsa o [*metinde*: onlar] zekât için mahsup edilen diğer malvarlıklarına eklenmelidir. Çünkü zekât bir tam yılın sonunda ödenmelidir. Tam yıl, servetin zekât için mahsup edilebilir asgari meblağa ulaştığı andan itibaren dikkate alınmalıdır. Diğer taraftan, bir kimsenin işinden elde edilen tasarruflar, sahibinin mülkiyetinde bir tam yıl kalmamış olsa da servetin toplam tutarına eklenmelidir.[24]

Titiz bir kişi, mesela "benzerleri"ne hangi mesleklerin dahil olduğunu ve "diğer mallar"ın ne olduğunu öğrenmek için daha başka açıklamalar isteyebilir.

Yüzyıllar boyunca hukukçuların karşısına çıkan bir güçlük, Peygamber'in zamanında ve şeriatın (İslami yasalar ve kurallar) ayrıntılandırıldığı ilk dönemlerde var olmayan yeni gelir ve servet şekillerinin zekât amaçları için nasıl mütalaa edilmesi gerektiğini kararlaştırmaktı. Sözgelimi hisse senetlerinin zekâtının nasıl hesaplanacağı sorusunu yanıtlayan bir dinî merci şöyle diyor:

> Eğer hissedar hisselerini ticarete yatırırsa, zekât miktarı, hisselerin zekâtın vadesi geldiği andaki piyasa değerine göre yüzde 2,5 olacaktır. Bununla birlikte, eğer hisseler yıllık kazanç elde etmek için yatırılırsa zekât şu şekilde ödenmelidir: Eğer hissedar, şirketin sahip olduğu aktif varlıklarına karşılık her hissenin değerini biliyorsa, zekâtı bu değere göre ödeyebilir. Ama bilmiyorsa, hisselerinin kazancını basitçe servetinin zekâta sayılabilir toplam yekûnuna eklemek ve servetin zekât için hesaba katılan asgari meblağa ulaşmasının üs-

24 Http://zakat.al-islam.com/def/defaultasp?l=eng&filename=Quest/desc/item7/item3/descl (erişim: 5 Ocak 2007). Kuveyt çok faal olan Kuveyt Zekât Evini (Kuwait Zakat House) bir hükümet organizasyonu olarak destekledi: www.zakathouse.org.kw (erişim: 5 Ocak 2007). Ayrıca bkz. Proceedings of the First International Conference, Bayt al-zakah in the State of Kuwait (Kuveyt, 1984).

tünden bir tam yıl geçtiğinde yüzde 2,5 oranında [zekât] ödemek onun için yeterli olacaktır.[25]

Burada Müslümanlığın erken çağıyla tutarlı olan iki nokta, nakit veya sikke üstünden alınan yüzde 2,5 oranı (gerçi Ebussuud yüzde 5 olarak hesaplamıştı) ve servetin zekâta tabi olmadan önce bir yıl bekletilmesi ilkesidir. Aynı zamanda, yukarıda alıntılanan fetvalarda, zekâtı etkili bir vergi kılmak için hesaplamaya yeni servet ve irat şekillerinin dahil edilmesine ihtiyaç olduğu kabul ediliyor. Bu da servetin değişen şekilleriyle servet karşısındaki tutumları ve [söz konusu servetlerin] zekâta tabi olup olmayacağını anlamak bakımından fetvaları incelemenin yararlı olabileceği anlamına geliyor.

### Ödeme ve dağıtım

Kuran asgari bir yeterliliği olan herkesin zekât ödemesi gerektiğini sadece genel olarak belirtirken, zekâtı kimin alması gerektiği konusunda bir ölçüde daha açıktır. Aşağıda aktarılan *Ayet'ül sadaka* (sadaka ayeti) içinde *sadakat* ("sadaka"nın çoğulu) teriminin kullanılmasına rağmen zekât alıcılarını tanımlayan ayet olarak en sık anılanlardan biridir.

> Sadakalar, Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, onları toplayan memurlar, kalpleri ısındırılacak olanlarla özgürlüğüne kavuşturulacak köleler, borçlular, Allah yolunda (olanlar) ve yolcular içindir. (9:60)

Yakından incelendiğinde, zekât alanlara dahil sekiz kategorinin her birinin, belki kasten, geniş ve esnek tutulduğu görülür. Zekât almaktan açıkça mahrum edilenler varlıklı insanlar, gayrimüslimler ve kölelerdir. Zekât aynı soydan gelen büyüklere veya küçüklere ödenemez, kocalar hanımlarına zekât ödeyemez ve birçokları hanımların da kocalarına ödeyemeyeceğini savunur. Akrabalar köleler gibi zaten sürekli desteği (nafaka) hak ettiğinden zekâttan mahrumdur; zekâtın amacı, yardım elini doğrudan ailevi yüküm-

25 Http://zakat.al-islam.com/def/default.asp?l=eng&filename=Quest/desc/item7/item3/descl (erişim: 5 Ocak 2007).

lülüğün ötesinde kalan toplum mensuplarına uzatmaktır. Reşit olmayanlar ve akıl hastaları zekât alabilir, ancak zekâtı onlar için kabul edecek yasal bir vasilerinin olması gerekir. Şiiler için fukaha zekât almaya uygun kişilerdir. Peygamber'in soyundan gelen insanların (Ben-i Haşimi ve *eşraf*) veya ailesinin resmî himayesi altında bulunanların zekât alma hakkı yoktur, çünkü söz konusu para özünde kirli bir paradır ve onu ödeyen kişinin elinde kalan kısmının kullanımını aklamak için ödenmektedir. Böyle olduğu için de Peygamber ve ailesinin bu parayla herhangi bir teması uygunsuzdur. Fakir olduklarını iddia eden insanlar, İslam hukukunda tanımlanan olağan yükümlülüklerden herhangi biri olmaksızın, yani yemin etmeden veya şahit göstermeden zekât alabilirler.[26]

Erken dönem İslam cemaatinde, Müslümanların yükümlülüklerini hakkıyla yerine getirmeleri için zekâtın ödenmesi ve dağıtımı hakkında birçok pratik konuya çözüm üretilmesi gerekiyordu. Zekâtın takdirinde olduğu gibi Kuran'ın sadece genel ilkeleri belirttiği yerde hadis ve fıkhi yorumlar zekâtın dağıtımına dair spesifik olarak yol gösterir. Yoksullar ile muhtaç durumdakiler, maddi bakımdan en mahrum ve zekâtın potansiyel alıcıları arasında sayıca en çok olanlardı. Bu sebeple beşinci bölümde, bu iki grup, yoksulluk hakkında daha genel fikirlerle birlikte, uzun boylu ele alınacaklar. Zekât alan altı ek grup aşağıda tartışılıyor. Sekiz grup beraberce, Müslüman cemaatinde başlangıçta zekâtla ne niyet güdüldüğünü örnekliyor.

Kuran'da zekât tahsildarlarının (*amilîn*) zekât alanlar arasına dahil edilmiş olması, zekatın toplanmasında büyük ihtimalle [zekât] dağıtımını da üstlenen resmî bir sistemin parçası olan kurumsal bir makamın sorumlu olmasının kastedildiğinin kanıtıdır. İslam tarihlerinde, Hz. Muhammed'in kendi hayat döneminde zekât toplandığı nakledilir, bununla birlikte bu ancak Medine'ye hicretten bir süre sonra kurumsallaşmıştır. Kuran'daki zekât ve sadakaya ilişkin muğlak dil kısmen bununla açıklanabilir. Zekât erken dönem İslam devletinin vergi sistemini meydana getiren üç bileşenden biriydi. Zekât yerleşik Müslümanlar, cizye gayrimüslimler ve sadaka göçebe kabile mensupları tarafından ödeniyordu.[27] Zekât zorunlu bir vergi olduğu

26 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 291; Farıs, *Mysteries of Almsgiving*, 53; Zysow, "zakat," XI: 415-16.
27 Fred M. Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 252, 165.

halde, aslında daha dikkatli düzenlendiği ve daha sınırlı bir yük getirdiği için İslam öncesi vergilendirmeye kıyasla bir iyileşme teşkil etmiş olabilir. Üstelik gerek zekât gerek sadaka alması uygun kişilerin Kuran'da listelenmesiyle, aynı zamanda hahamlarla rahiplerin daha önceki vergi yolsuzluklarını azaltmak niyeti güdülmüş olabilir.[28]

Zekât toplanması Hz. Muhammed'in ölümünden sonra bazen anlaşmazlıkları tahrik etti ve zekât toplamanın zorla kabul ettirilmesi mücadelesi, genç toplumun İslam'a yeni katılanlar ve ayrıca fethedilen yerlerdeki tebaa üstünde otorite kurma ve bunu devam ettirme mücadelesinde bir etken olarak gösterildi. Müslümanlara Peygamber'in zamanında katılan kimi kabileler ilk halife Ebubekir'in (632-34) otoritesine karşı çıktılar. Bu meydan okumanın bir işareti, kabilelerin Hz. Muhammed'e şahsi bir yükümlülük olarak taahhüt edildiğini iddia ettikleri zekâtı ödemeyi reddetmeleriydi. Gelgelelim, zekât ödemesi Müslümanlar tarafından sadece İslam'ın emrettiği dinî yükümlülüklere bağlılığın bir simgesi olarak değil, aynı zamanda Müslüman cemaat üstündeki dünyevi siyasi otoritenin bir liderden diğerine aktarılmasının kabulü olarak yorumlanıyordu. Hz. Muhammed'in halifelerine zekât ödemeyi reddeden Arap kabilelerine karşı girişilen *ridde* (dinden dönme) savaşları, genç İslami otoritenin hem dünyevi, hem ruhani bakımdan Medine'de nasıl tanımlanacağı noktasında kritik bir önem taşıyordu.[29]

Ebubekir'den sonra halife Ömer (634-44) büyüyen İslam devleti için idari bir çerçeve oluşturmak üzere çalıştı, görünen o ki bunun içinde genişletilmiş bir zekât tahsildarları örgütlenmesi ve sözgelimi yol üstündeki konaklarda Müslüman tacirlerden daha fazla gayretle zekât toplama da vardı. Bazı kimseler yolsuzluk suçlamaları dikkate alındığında, resmî tahsildarlara zekât ödemenin yerinde olup olmadığını sorguluyordu, ancak toplama işi resmî olarak devam etti ve görünüşe bakılırsa, saltanat sahibi ilk Müslüman halifeler (661-750) olan Şam'daki Emeviler, istismarları tasfiye et-

28 Donner, *The Early Islamic Conquests*, 70-71.
29 W. Montgomery Watt, "Abū Bakr," *EI*² içinde, I:110-11. Azim Nanji, "Almsgiving," *Encyclopaedia of the Qur'an* içinde, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leyden: E. J. Brill, 2001), I:67; Fred M. Donner, çev. ve notlayan, *The History of Al-Tabarī, c. X: The Conquest of Arabia* (Albany: State University of New York Press, 1993), 40-45.

meyi her zaman başaramasalar da, zekât toplamanın örgütlenmesine daha fazla enerji harcadılar.[30] Halife Ömer bin Abdülaziz (717-20) kapsamlı vergi reformlarını yürürlüğe koydu ve Emevi döneminin sonuna doğru resmî bir Zekât Divanı (*divan'ül sadaka*) oluşturuldu. Benzer bir makam sonraki Abbasi halifelerinin (750-1258) hanedanlığı sırasında da vardı. Abbasilerin İyilik ve Zekât Divanı (*divan'ül birr ve'l sadaka*) zekât toplama ve dağıtım işini yönetiyordu. Bu makamın altında, aslında nasıl işlediği açık olmasa da vakıfların idaresini denetleyen bir makam vardı. 8. yüzyılın sonunda, Halife Harun er-Reşid (786-809) döneminde zekât toplama işinin yine yozlaşmış ve randımansız olduğuna dair raporlar vardı. Şikâyetlerden biri, zekâtın bazen öşür gibi başka vergilerle birlikte toplanması ve ayrı hesaplanmamasıydı. Zekâtın kimi tarım kategorilerinde onda bir oranında hesaplandığı olgusu göz önüne alındığında, bu o denli şaşırtıcı değil. Zekât toplama sorunları, böyle bir durumda zekâtı uygun alıcı kategorileri arasında güvenilir bir şekilde dağıtmayı pekâlâ zorlaştırmış olabilir.[31]

Zekâtın toplamasıyla ilgili sorunlar sadece tahsildarlardan kaynaklanmıyordu. Hanefi fakih Serahsi (ö. 1106), bir zekât tahsildarının, zekâtını doğrudan yoksullara ödediğini iddia eden biriyle karşı karşıya kaldığında nasıl karşılık vermesi gerektiğini ele alır. Bu tartışmada Serahsi, [zekât toplama hakkı] yöneticiye ve onun tahsildar olarak atadığı temsilciye ait olduğu için, yoksulların bir kişiden zekât talep etme hakkı olmadığını söylüyordu. Bununla birlikte, eğer zekât borçlu olan kişi kendi başına yoksullara ödemeye karar verdiyse ve tahsildar onun böyle yaptığını kabul ettiyse, o zaman resmî tahsildara ikinci bir defa ödeme yapması gerekmezdi, çünkü yoksulların doğrudan zekât almasına izin vardı. Ne var ki Serahsi bu cevabı verirken, tahsildarın Allah'a ödenmesi için vadesi gelmiş olanı tahsil etmek üzere atanmış bir vekil olarak yerini vurguluyor ve ödemeyi yapan kimsenin, yöneticinin zekâtı kendi kararlarına göre dağıtma hakkını elinden

30 Zysow, "zakāt," XI:409.
31 Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 64; Frede Løkkegaard, *Islamic Taxation in the Classic Period, with Special Reference to Circumstances in Iraq* (Kopenhag: Branner ve Korch, 1950), 163. Løkkegaard'ın zekâtın Peygamber'in soyundan gelenlere ve ailesine dağıtıldığı iddiası sorunludur, çünkü zekat almaları onları lekelerdi. Zysow, "zakāt," XI:409.

alamayacağı şeklinde alternatif bir hukuki görüş sunuyordu.[32] Serahsi'nin metni bir kez daha, zekât ödemesinin, ödeyen kişiyle Allah arasında her şeyden önce bir inanç vecibesi olduğunun, zekât alan kişinin ikincil bir rol oynadığının altını çiziyordu. Bu tartışma, bir kere toplandığında zekâtın dağıtımının esas olarak yöneticinin görevi olmasının amaçlandığını da açıklığa kavuşturuyordu, yine de eğer bir kimse zekâtı doğrudan bunu hak eden kimseye verirse yönetici atlanabiliyordu.

Serahsi'nin bilimsel tartışmasını daha geniş bir perspektife oturtmak için, zekât toplayıcıların fiilen çoğu yerde ortadan kaybolduğunu belirten çağdaşı Gazali'yi (ö. 1111) zikretmekte fayda var. Serahsi ve Gazali arasındaki farklar zekât uygulamalarındaki çok farklı bölgesel gelişmeleri yansıtabilir: Serahsi hayatını Maveraünnehir'de geçirdi, buna karşılık Gazali İran'ın Horasan ilinde doğdu ve oradan çoğunlukla batıya doğru Bağdat ve Şam'a gitti. Gazali, zekât dağıtan bir şahsın (ister bir memur, ister bir birey olsun), o yerde bulunan her meşru alıcı kategorisine ve her kategori dahilinde en azından üç alıcıya pay vermeye özen göstermesini tavsiye ediyordu. Eğer kategoriler işe yaramaz veya geçersiz hale geldiyse, o zaman paylaşım yeniden ayarlanmalıydı.[33] Münferit alıcıların nasıl tespit edildiği açık değil, ama yerel bir dinî şahsiyet veya muhtar gibi başka bir yetkiliye danışarak yahut onlar vasıtasıyla yapılmış olabilir. Bu kişiler toplumun önde gelen şahsiyetleri olarak geniş bir yerel insan yelpazesiyle düzenli temas halinde olduklarından, kimin yardıma muhtaç olduğunu bilebilecek konumdaydılar.

Mısır'ın ortaçağ dönemine ait dağınık bulgular, Selahaddin'in (ö. 1193) döneminden önce insanların zekâtı doğrudan ihtiyaç sahiplerine ve hak edenlere ödemeye başlamış olduklarını gösteriyor. Tarihçi Makrizi'ye (ö. 845/1445) göre Selahaddin Mısır'da zekâtın devlet tarafından resmen toplanmasını başlatmış (veya yeniden diriltmiş) ve bir Zekât Divanı tesis etmişti. Devletin zekât toplaması, başka şeylerin yanı sıra, Selahaddin tarafından Şii Fatımi hanedanından fethedilen Mısır'da Sünni iktidarının yeniden kurulduğunun bir göstergesiydi. Selahaddin'in döneminde zekât

32 Bkz. Muhammad b. Ahmad al-Sarakhsi (ö. 1106), *Kitab al-mabsut* içinde (Beyrut, 1406/1986) (1324 Kahire edisyonunun yeniden basımı), c. II, 161-62, Calder ve diğ., *Classical Islam*, 211'de alıntılandığı şekliyle.

33 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 280-81; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 23.

gelirleri, Kuran'da uygun görülen dört alıcı kategorisi (yoksullar, muhtaçlar, borçlular, yolcular) arasında dağıtılıyor; zekât tahsildarları, İslam'ı yeni kabul edenler, savaşçılar ve özgürlük peşindeki kölelerin payları ise devlet hazinesinde (beytülmal) tutuluyordu. Selahaddin'in ölümünden kısa süre sonra yazan tarihçi İbn Cübeyr (ö. 614/1217) İskenderiye'ye vardığında bizzat zekât ödemek zorunda kaldığından şikâyet ediyor ve 14. yüzyıl seyyahı İbn Battuta yolculuk güzergâhı boyunca yer alan zekât ödeme merkezlerini dile getiriyordu. Söylediğine göre, Kahire'yle Suriye arasında, "tüccarlardan *zekât* toplanan, mallarının incelendiği ve yüklerinin son derece sıkı arandığı" Katya diye anılan bir yer vardı. Başka 14. yüzyıl kaynaklarında, Mısır'a giriş yapan tüccarların diğer gümrük vergilerinin yanı sıra altın ve gümüş üstünden yüzde 5 oranında zekât ödedikleri kaydedilir. Devletin zekât yükümlülüğü getirmesi, açıkça kamu gelirlerini artırma çabası gibi görünüyor ve tarımsal ürünlerle ticari mallardan alınıyor, ama her zaman o bir yıllık bekletme süresi şartına veya meşru oranlara uyulmuyordu. Anlaşılan "zekât" etiketi, devletin vergi alımlarını meşrulaştırmanın uygun bir vasıtası olmayı sürdürüyordu, ama aynı etiket şeri zekâta harfi harfine bağlı kalındığını yansıtmıyor olabilir.[34]

Uygulama düzeyinde şunu sorabiliriz: Mısır kasabalarındaki tahsildarlar ziyaretçilerin zekât miktarını nasıl takdir edebiliyordu veya bu seyyahlar zekâtlarını neden kendi memleketlerde vermiyorlardı? Memurlar, seyyahların bir önceki yılın zekâtını ödeyip ödemedikleri konusunda onların beyanlarına mı güveniyordu? Yoksa zekât bu örnekte daha ziyade seyyahların taşıdıkları ticari mallarla servet üstünden alınan bir gümrük vergisi miydi? Zekât yolsuz veya isyancı yöneticiler tarafından toplanıldığında ne yapılması gerektiği daha ciddi bir sorundu. Fıkıh âlimleri, insanların zekâtı iki defa, bir kez zorba hükümdar talep ettiğinde ve yine ikinci kez zekâtın uygun alıcının eline geçtiğine emin olmak için ödeyip ödemeyeceği veya zekâtın sahih niyetle ödenmiş olması şartıyla bir defalık ödemenin yeterli

34 H. A. R. Gibb, çev. ve yay. haz., *The Travels of Ibn Battuta AD 1325-1354*, c. I (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1958), 72; H. Rabie, *The Financial System of Egypt AH 576-741/ AD 1169-1341* (Londra: Oxford University Press, 1972), 96-100; Yaacov Lev, "Charity and Social Practice: Egypt and Syria in the Ninth-Twelfth Centuries " *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000): 473-74.

olup olmadığı noktasında anlaşmazlık içindeydiler.[35] Ne var ki, başlı başına bu tartışmanın varlığı, zekâtın (en azından bu hukukçular için) sadece Allah'ın buyruğuna itaati yansıtan bir ödeme olmayıp aynı zamanda yerel ekonominin zorunlu bir parçası olduğuna işaret ediyor.

İbn Battuta zekât toplama konusunda birçok gözlemde bulunmuştur ve yolculuklarının kayıtları 14. yüzyıldaki farklı uygulamalara dair bir fikir verir. İbn Battuta, bizzat Fas'ta, hamisi Ebu İnan'ın zekât tahsildarlarının yolsuzluklarını dizginlemesini över: "Eğer efendimizin, Allah ona kuvvet versin, kullarına tek iyiliği zekât tahsildarlarıyla valilerin onları mecbur kıldığı ikramcılık hakkını ortadan kaldırmış olmasıysa, bu bile tek başına onun adaletinin ve parlayan iyilik ışığının aşikâr bir işareti olurdu."[36] Bu hikâye Ebu İnan'ın şöhretini artırmak için nakledilirken, devletin zekât toplama işine musallat olmuş sorunları açığa vuruyordu. Eğer Ebu İnan'ın bu şekilde tasviri tarihsel olmaktan ziyade edebî bir motif idiyse, bu takdirde kamu görevlileri içinde zekât tahsildarlarının klişe "kötü adamlar"a dönüşmüş olmaları mümkündür. İbn Battuta doğuya doğru yoluna devam ederken şunu ekler: "Hindistan'a varmamızdan iki yıl sonra Sultan bu [diğer] vergileri feshetti ve insanlardan zekât ile ondalık [öşür] dışında hiçbir şey alınmamasını emretti. Bu, Abbasi halifesi Ebu'l Abbas'ı tanıdığı dönemde oldu."[37] Bu örnekte zekât halifelik otoritesine daha yakından bağlılığın bir simgesi haline geliyor, belki reformu ve hanedanlık boyutunda dindarlığın koyulaştığını ima ediyordu. Oysa reform pekâlâ zekâtı yok da edebilirdi. Babürlü egemenliğindeki Hindistan'da Sultan Ekber (1555-1605) iki yüzyıl sonra, İslamın ilk binyılının sonuna doğru (H 1000 = 1591-92) yürürlüğe koyduğu bir dizi reformun parçası olarak Müslümanlardan alınan bir vergi olarak zekâtı feshetmişti. Devlet kendi görevine son verirken, Müslümanlar yoksullara uygun gördükleri şekilde doğrudan zekât vermekte serbestti.[38]

35 Bkz. Serahsî'nin (ö. 1106), Calder ve diğ., *Classical Islam*, 213-14'te alıntılanan tartışması.
36 H. A. R. Gibb, çev. ve yay. haz., *The Travels of Ibn Battuta AD 1325-1354*, c. IV (Londra: The Hakluyt Society, 1994), 930-33.
37 H. A. R. Gibb, çev. ve yay. haz., *The Travels of Ibn Battuta AD 1325-1354*, c. III (Cambridge, BK, Cambridge University Press, 1971), 604-5.
38 Waines, *An Introduction to Islam*, 191.

Osmanlı döneminde (y. 1300-1923) resmî bir zekât makamı mevcut değildi. Yine de 15. yüzyılda ticari mallar üstündeki Osmanlı vergileri kabaca zekâtınkilerle aynı olan geleneksel oranları takip ediyordu.[39] Ebussuud Efendi'nin yukarıda alıntılanan 16. yüzyıla ait fetvalarında, bağışçının ödeme anındaki niyetine bağlı olarak, çeşitli sıradan vergilerin ve bağışların nasıl zekât sayılabileceği gösteriliyor. Ebussuud Efendi'ye şu soru sorulur: "Eğer tacirler akçeleri gümrük olarak öder ve zekât niyetine verirlerse, bunlar zekât olarak kabul edilebilir mi?" Ebussuud Efendi'nin "Kabul edilebilir" yanıtı onun karakteristik pratik yaklaşımını yansıtır. Mesele dinî ve seküler yükümlülükleri kaynaştırmak değildi, çünkü İslam düşüncesinde devlet otoritesinin kavramsallaştırılmasında gerçekte böyle bir ayrım yoktu.

Osmanlıdaki durum en azından bazı yer ve dönemlerde vuku bulmuş görünen bir olguyu göstermektedir. Zekât oranları devletçe toplanan diğer vergileri andırıyor veya onlara temel oluşturuyordu. Fıkıh âlimleri, müminleri bu vergileri zekât olarak ödemelerini sağlayacak vasıtalarla donatıyor, bu suretle müminler yükümlülüklerini yerine getiriyor ve resmî vergi tahsilleri daha kabul edilebilir kılınıyordu. Yahut Ebu İlya'nın Fas'ta gelir vergisini ödemesine benzer şekilde insanlar devletin talep ettiği vergileri ödüyor ve bunun ardından herhangi bir resmî aracı olmaksızın ayrıca doğrudan zekât ödüyorlardı. Zekâtla başka devlet vergilerinin bu kaynaşma ve ayrılma olgusu, *din* ile *dünya* veya *devlet* arasındaki ilişkiler hakkında Müslüman düşünürler arasında yüzyıllardır süregelen tartışmalar bağlamında da irdelenebilir. Beraberce bu ikili, bugün "manevi" ve "dünyevi" diye nitelendirebileceğimiz birleşik bir kavramı ifade eder. Bu iki kavram birbirinden oldukça farklı olmakla birlikte, dinin maddi dünyadaki sosyal gerçekliğinden dolayı tarihsel olarak ayrılmaz bir şekilde birbirine bağlıydı. İyi devlet, bir yönetici inançlı bir Müslüman ve Müslüman toplumun başı ve koruyucusu olarak yükümlülüklerine bağlı kaldığı için iyi bir şeydir.[40]

Aşağı yukarı, Ekber'in zekâtı tasfiye ettiği ve Ebussuud'un Osmanlı tebaası müminlere vecibelerini yerine getirmeleri için yardımcı olduğu dö-

39 Halil İnalcık ve Donald Quataert, yay. haz., *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1994), 198-99, 204-06.
40 *Din* ve *devlet* hakkında temel bir tartışma için bkz. L. Gardet, "*dīn*" *EI*² içinde, II:295.

nemde, zekât Müslüman dünyasının batı kıyısında devlet gücü bakımından bir hayli farklı bir rol oynuyordu. Zekât Fas'ta, Sadi hanedanının (y. 1549-1659) merkezî hükümeti karşısında sufi zaviyelerin nispi gücünün bir simgesi haline geliyordu. Yerel köylüler Orta Atlas'ta Dila, Atlantik kıyısında Tîtu'n-Fıtr ve Marakeş yakınında Tameslut zaviyelerine zekâtlarını ödüyor ve başka katkılarda bulunuyordu. Bunun karşılığında köylüler sufilerin girişimiyle tarım ve yerel altyapıda ilerleme sağlıyor, ayrıca zaviyelerin varlığı ve ziyarete gelen hacıların ticari faaliyeti artırması sonucu daha iyi bir korumaya kavuşuyorlardı. Köylüler zekât ödeyerek yerel zaviye şeyhlerinin himayesini kabul etmiş oluyordu; söz konusu şeyhler çoğu zaman fiziki ve iktisadi güvenlik, ayrıca ruhani rehberlik sunma bakımından, zekâtı hanedan yöneticilerinin alması konusundaki resmî yükümlülüğe rağmen hanedanın uzakta kalan gücünden daha etkiliydiler. Aslında zekât ödeme ameli, zekâtın verildiği sufi şeyhinin siyasi gücünü meşrulaştırıyordu.[41]

Geride ele almamız gereken zekât verilebilecek beş kategori daha var. "Kalpleri ısındırılacak olanlar" (*müellefe-i kulûb*), İslam'ı yeni kabul eden yahut Müslüman toplumuyla bağları sağlamlaştırılması veya güçlendirilmesi icap eden insanları içeriyordu. Zekât, dönmelerin din değiştirme sonucu ailelerini veya cemaat desteğini kaybetmeleriyle çekecekleri sıkıntıları gidermeye yarıyordu. Nispeten küçük ve zayıf bir azınlığa ait olmanın dezavantajları erken İslam döneminde daha fazla dile getiriliyordu ama bu sıkıntılar, İslam yönetiminin 7. yüzyılın ikinci yarısından sonra hızla yayılmasıyla toplumun kaynaklarının ve politik gücünün katlanarak artması sonucu azaldı. 8. yüzyıla ait bir kaynak zaten *müellefe-i kulûb* kategorisinin artık mevcut olmadığını söylüyordu ve 10. yüzyıla ait bir kaynak da yeni dönmelerin zekât paylarının askerî emeklilere ve "camiye giden, ne emeklilik maaşı ne savaş ganimetleri olan, ama dilenci olmayan aciz kişilere"[42] ayrıldığını belirtiyordu. Gazali'ye göre, 12. yüzyılın başında zekât alanlar arasında zekât tahsildarları ve "kalpleri ısındırılacak olanlar" nadirdi.[43] Bu-

41 Francisco Rodriguez-Mañas, "Supplanting the Ruler: The Levying of Taxes by Sufi Zāwiyas in the Maghrib," *Islamic Quarterly* 40 (1996): 188-99.

42 A. Ben Shemesh, çev. ve yay. haz., *Qudāma b. Ja'far's Kitāb al-Kharāj*, c. II: *Taxation in Islam*, (Leyden: E.J. Brill, 1965), 67.

43 Al-Ghazalī, *Kitab Asrar al-Zakah*, 280; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 23.

nunla birlikte, diğerleri gibi bu kategori de söz konusu kategorilerin ilk düzenlendiği sırada mevcut olmayan muhtaç insan gruplarını içerecek şekilde yorumlanabilir. Sözgelimi bugün Malezya'nın Selangor eyaletinde "*müellefe-i kulûb* " kategorisi, azınlık halinde veya Irak ve bazı Afrika devletleri gibi çatışma bölgelerinde yaşayan Müslümanlar için öngörülen parayı içerir.[44]

Modern öncesi dünyanın çoğu yerinde olduğu gibi İslam toplumlarında kölelik yaygındı ve 19. yüzyılın sonuyla 20. yüzyılın başında büyük ölçüde tasfiye edildi. İslam ilahiyatı ve hukukunda bir kölenin (*rikab*) muhtemel azadına, çoğu zaman köle sahibinin son muradı ve vasiyetinin bir parçası olarak, hayırlı bir amel gözüyle bakılıyor ve teşvik ediliyordu. Mesela Evliya Çelebi'nin hamisi eski Osmanlı sadrazarnı Melek Ahmed Paşa ölüm döşeğinde 105 genç erkek köleyi serbest bırakmış ve her birine bir at, koşum takımı ve 100 altın sikke vermişti.[45] Kuran'daki bir ayette (5:89) bir köleyi azat etmek, gerçekte kölenin bedelini kendisine bağışlamak, bir yemini bozmanın kefareti, aynı zamanda on yoksulu doyurmaya yahut onları giydirmeye eş hayırlı bir amel olarak görünür.[46] Bununla birlikte, Gazali ve diğer fıkıh âlimlerinin bu alıcı kategorisini tartışırken kullandıkları özel terim *mükâtebun*, Kuran'daki daha genel *rikab* terimine değil, özel olarak efendileriyle özgürlüklerini satın almak için sözleşme yapmış kölelere atıfta bulunur. Zekât parası ya doğrudan özgürlüklerini satın almaya çalışan kölelere ya da aynı amaçla onların sahiplerine verilebilirdi. Gelgelelim, bir köle sahibi kendi kölelerine zekât veremezdi, çünkü bu esasen kendine ödeme yapmak olup yasaktır.[47]

44 Yazarı belirsiz, "The Efficiency of Zakat Distributions," [International Islamic University of Malaysia] yayınlar kısmı, http://www.iiu.edu.my/iaw/ (erişim: 2 Mart 2006).

45 Evliya Çelebi, *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588-1662)*, çev. ve yay. haz. Robert Dankoff, önsöz Rhoads Murphey (Albany: State University of New York Press, 1991), 264.

46 Ayrıca bkz. Kuran, 90. sure.

47 Zekât bağlamındaki azat etme hususunda hukuk ekolleri arasındaki fikir ayrılıkları hakkında bkz. Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 292; Faris, *Mysteries ofAlmsgiving*, 58. Bkz. Zysow, "zakat," XI:415. İslam toplumlarında köleler ve kölelik üstüne kapsamlı bir literatür var. Temel kaynaklarla kavramlar için bkz. R. Brunschwig, "'abd," *EI*[2] içinde,1:24-40 ve ayrıca bkz. Y. Hakan Erdem, *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1906* (Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1996); Bernard Lewis, *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry* (New York: Oxford University Press, 1990); J. R. Willis, ed., *Slaves and Slavery* in *Muslim Africa* (Londra, 1983).

Aslında bir köleyi serbest bırakmak değerli bir şeyi bağışlamak demekti ve bir bireyin mali sorumluluklarına ilişkin toplam bağlam içinde bu sıfatla dikkate alınmalıydı. Bir hadiste Peygamber'in, bir köle sahibinin ölümünden sonra kölesinin serbest bırakılması için düzenleme yaptığını duyduğunda müdahale edip adamı kaynakları hakkında sorguladığı nakledilir. Peygamber, kölenin adamın tek mal varlığı olduğunu anlayınca kölenin azat edilmek yerine satılmasını sağlıyor, ondan sonra satıştan gelen parayı adama vererek şöyle diyordu:

> Önce kendinle başla ve parayı kendine harca, eğer geride bir şey kalırsa onu da ailene harcamalısın, eğer (ailenin ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra) bir şey artarsa onu akrabana harcamalısın, eğer ailenden bir şey kalırsa o zaman böyle harcanmalı, şöyle harcanmalı. Ve şunu diyordu: Önüne, sağına ve soluna [yani harca].[48]

Söz konusu hadis bir bireyin kapasitesini aşan hayırseverliğin tavsiye edilmediğini vurgulamıştır. Ayrıca, bir kişinin kendi ihtiyaçlarıyla ailesininkilere (nafaka) öncelik verilmeli ve hayırseverlik, mesela onları dilenecek hale düşürecek denli statü ve refahlarını tehdit etmemelidir.[49] Bu örnek, evliyalarla sufilerin davranışının (4. bölümde tartışılacak), onları ille de taklit etmek gerekmediği olgusu dahil, ne denli istisnai olduğunu gösterir. Dolayısıyla, öncelikli yükümlülük ve sorumluluklarla çatışan hayırsever ameller takdire şayan değildi.

Kuran, borçları affetmenin, borç veren taraf için bir çeşit hayırseverlik olduğunu söyler (2:280). Borçlular (*garimîn*), yoksul olsun ya da olmasın zekât alabilirler, yeter ki borç meşru sebeplerden kaynaklansın. 10. yüzyıla bir hukuki metin zekât için uygun olan borçluların "Allah yolunda mülkiyet, nüfuz ve kölelerini kaybedenler" ile "geride kalanlar, bir muharebeye

48 Muslim b. al-Hajjāj al-Nisābūrī, *Al-Jāmi 'al-Sahīh* (Beyrut: Al-Matkab al-Tijārī, n.d.), 5 (zakat), bab 6; Muslim, *Sahīh Muslim*, c. II, çev. ve yay. haz. 'Abdul Hamīd Siddīqī (Lahor: Sh. Muhammad Ashraf, 1973), 479; USC-MSA, Muslim 5/2183.

49 Muhammed b. Ismail el-Bukhari, *Sahih al Bukhari* (Istanbul: Al-Maktaba al-Islami, 1979), 55 (vesaya), 2; Bukhari, USC-MSA, 51/0005. Bu hadis Buhari'nin derlemesinde farklı şekillerde birkaç kez tekrarlanır.

veya savaşta yağmaya katılmayanlar, yoksul olanlar ve borçları dine aykırı faaliyetler yüzünden meydana gelmeyenler"i[50] içerdiği belirtilir. Sözgelimi kumar veya şarap yahut domuz ticaretinin –hepsi de İslam hukukuna göre yasak etkinlikler– yol açtığı borçlar bir kimsenin hayır yardımı almasına maniydi. Bununla birlikte, eğer bir kimse haysiyetsiz bir şekilde borçlanır, ama daha sonra samimiyetle tövbe ederse o kişi tekrar zekât almaya uygun sayılırdı.[51] Borçlu olduğu halde döşeli evleri ve hizmetkârlarıyla atları olanların zekât almaktan mutlaka men edilmesi gerekmezdi. Yukarıda değinilen aynı 10. yüzyıl kaynağı halife Ömer bin Abdülaziz'in şu sözlerini naklediyor: "Bir Müslüman başını sokacak bir evi, ona işinde yardım edecek bir hizmetkârı, düşmanla savaşmak için bir atı ve ayrıca evinde birkaç eşyası olmaksızın var olamaz."[52] Az sayıdaki bu ortaçağ örneklerinde herhangi belirli bir olayın ayrıntıları sunulmaz. Bununla birlikte, hayır bağışlarından faydalanmaya sebep olarak derin bir yoksulluğu imtiyazlı kılmayan bir tutum tasvir edilir.

Hükümdarlar başka hayırsever bağışlara ilaveten hastalıktan şifa bulduklarında, dindarca bir şükran duygusunun ifadesi olarak borçluların hapisten çıkarılmasını da sağlıyorlardı. Sultan Barkuk (ö. 1399) ramazanda borçluları serbest bırakır ve borçlarını öderdi. Osmanlı valide sultanı Kösem (ö. 1651) recep ayında aynı amaçla İstanbul'da tebdil-i kıyafet dolaşırdı.[53] Borçluların affedilmesi halka açık bir temaşanın parçası olarak da gerçekleştirilebiliyordu. Böyle bir gösteri sultanın oğullarının 1582'deki sünnet şenliklerinde Osmanlı hanedanının iyilikseverliğinin başka bir ispatı olarak icra edilmiş ve bu olayı (Res. 2) yâd eden muhteşem bir albümle kayda geçirilmişti. Böyle vesilelerle insanların, ayrım gözetilmeksizin mi, yoksa ancak borçları gözden geçirildikten sonra mı affedildikleri ise açık değil.

Borç affına eşlik eden bir olgu, insanları ihtiyaç sahiplerine faizsiz borç vermeye teşvik etmekti. Dolaysız bağışla tam olarak aynı olmayan bu borçlar sonunda affedilebilirdi de. Bu arada borcu alan kişinin sözümona kimseye muhtaç olmadığı gösterilerek onuru da korunmuş oluyordu. Os-

50 Ben Shemesh, *Qudāma b. Ja'far's Kitāb al-Kharāj*, 68.
51 Frede Løkkegaard, "gharīm," *EI*² içinde, II:1011.
52 Ben Shemesh, *Qudāma b. Ja'far's Kitāb al-Kharāj*, 66.
53 Sabra, *Poverty and Charity*, 63-68; Peirce, *The Imperial Harem*, 209.

manlı döneminden kalma kadı sicilleri, alacaklıların bir borçlu borcunu ödeyemediği takdirde kadının müdahalesini istedikleri borç vakalarına dair pek çok bulgu sunar. Ancak vakaların bir örneklemesini yaptığımızda mümkün olan yerde borçların hemen affedilmek yerine yeniden vadelendirilebildiğini de görüyoruz. 16. yüzyılda Kudüs kadılarının önüne ödenmemiş vergiler yüzünden düzenli olarak bu borçlarını kabul eden ve ödemeyi vaat eden köylüler gelirdi. 18. yüzyılda Şam'da bir kadı birkaç Müslüman alacaklının bir Hıristiyan (Muhanna'nın oğlu Yusuf) karşısındaki hak iddialarını dinliyordu. Yusuf mahkemede mahrumiyet içinde olduğunu beyan ediyor ve dört Müslüman tanık da onun iddiasını destekliyordu. Alacaklısı da aksi bir kanıt getiremiyordu. O zaman kadı, Yusuf'un borçlarını ödemesi gerektiğine karar vermiş ve on yıldan uzun bir süreye yayılan bir ödeme planı öngörmüştü. Başka bir vakada, Kudüs yakınında bir köyün subaşısı olarak görev yapan bir yeniçeri, köylülerden onunun kendisine para borcu olduğunu iddia ediyordu. Köylüler fakir olduklarını ve ödeyemeyeceklerini ileri sürüyor ve yeniçeri de bunun tersini ispatlayamıyordu. Bunun üzerine kadı davayı düşürmüş ve yeniçeriye köylüleri daha fazla taciz etmemesini emretmişti.[54] Burada borçlular Müslüman'dı ve anlaşılan ödeme yapamayacaklarını kabul ettirmek için borç ödeyemez halde olduklarını iddia etmekten başka bir şey yapmaları gerekmiyordu; tıpkı Gazali'nin yukarıda alıntılan beyanındaki gibi, fakir olduğunu ileri süren bir şahsın zekât almak için kanıt getirmesine dair hiçbir hukuki gerekçe yoktu. Kanıtlama yükü yeniçerinin üstündeydi. Yine yukarıda değinilen Şamlı Yusuf'un durumunda, belki Hıristiyan olduğundan ya da belki onun bireysel karakteriyle yahut yerel uygulamalarla ilgili başka sebeplerden dolayı borcu affedilmemiş, sadece yeniden vadelendirilmişti. Gelgelelim, alacaklıların ödenmeyen borçları zekâtları olarak sayıp sayamayacakları kadı sicillerinde zikredilmiyor. Bu bir kadının müdahale etmediği şahsi bir mesele olabilir.

54 Abdul-Karim Rafeq, "The Poor in Ottoman Damascus: A Socioeconomic and Political Study," *Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen/Poverty and Wealth in the Muslim Mediterranean World* içinde, ed. Jean-Paul Pascual (Paris: Maisonneuve et Larose, 2003), 222-23; Amy Singer, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem* (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1994).



**Resim 2.** Borçluların serbest bırakılması. III. Murad'ın (1576-95) oğlu Şehzade Mehmed'in sünnet şenliklerini minyatürlerle anlatan *Surname-i Hümâyûn*'dan bir tablo. Borçlarını ödeyemedikleri için hapsedilen insanlar tören alanına zincirli bir halde getiriliyor, orada sultanın onların alacaklılarına borçlarını ödemesinden sonra serbest bırakılıyorlardı. *Surname-i Hümâyûn*, H. 1344, f. 202a. Topkapı Sarayı Müzesi'nin izniyle.

Başlangıçta "Allah yolunda" (*fi sebilillah*) kategorisiyle kastedilen grup cihat yolundaki gönüllü savaşçılardı, zekât bunların geçim ve teçhizat harcamalarına katkı sağlıyordu. Hz. Muhammed'in ölümünü takip eden kuşak içinde İslam imparatorluğu muazzam kaynaklarla toprakları ihtiva edecek şekilde yayılmış, zamanla çeşitli vergi iratları ve ganimetlerden askerî kuvvetleri destekleyecek daha fazla fon kullanılabilir hale gelmişti. Gazali kendi döneminde "fi sebilillah" ve köle kategorilerinin sadece bazı yerlerde bulunduğunu gözlemlemiştir.[55] Resmî zekât tahsilatının nerede ve ne kadar zaman devam ettiği açık değilse de görünüşe göre çeşitli isimler altında toplanan vergiler İslam devletlerinin askerî seferlerine para sağlamak için kullanılıyordu. İslam devletleri zamanla gönüllülerden ziyade bütün İslam dünyasında orduların büyük kısmını meydana getirmeye başlayan profesyonel muharip güçlere dayanır oldular. Bununla birlikte, yaralanma, borç veya yer değiştirmelerden dolayı askerî seferlere iştirak de yoksullaşmayla sonuçlanabiliyordu, öyle ki "Allah yolunda" savaşanlar sonunda başka adlar altında zekât almaya hak kazandılar. Mesela modern Malezya'da bu kategori, İslami kitle iletişim araçlarının finanse edilmesini ve yetenekli Müslüman öğrencilere burs verilmesini de içeriyor.[56]

Bir yolcu, kendi yurdunda ister yoksul ister zengin olsun, eğer yardıma ihtiyacı olursa zekât alabilirdi. Seyyah sınıfından sayılanlar arasında tacirler, göçmenler, askerler, hacılar veya sufiler de vardı. Seyyahları zekât alıcılar kategorisine dahil etmek, Müslümanların dinî yükümlülükler listesine konukseverliği de katıyordu.[57] Bununla birlikte, zekât ilk önce en yakındakilere verilmeliydi; seyyahları bu listeye eklemek bu şartı hiçe saymak demekti. Aynı duyarlılık, muhtaç durumdaki akrabalara yardımı vurgula-

55 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 280-81; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 23.

56 Ben Shemesh, *Qudāma b. Ja'far's Kitāb al-Kharāj*, 68. Zekât ve cihat arasındaki bağlantı, 11 Eylül 2001'de New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'ne yapılan el-Kaide saldırılarının ardından büyük uluslararası ilgiye mazhar oldu. 20. yüzyılın sonları ve 21. yüzyılın başlarına ilişkin bazı konular hakkında daha fazla bilgi için bkz. J. Millard Burr ve Robert O. Collins, *Alms for Jihad: Charity and Terrorism in the Islamic World* (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 2006). Malezya hakkında bkz.: Yazarı belirsiz, "The Efficiency of Zakat Distributions," [International Islamic University Malaysia] yayınlar kısmı, http://www.iiu.edu.my/iaw (erişim: 2 Mart 2006).

57 Bkz. Franz Rosenthal, "The Stranger in Medieval Islam," *Arabica* 44 (1997): 35-75; M. Montgomery Watt, "idjāra," *EI²* içinde, III:1017-18; Constable, *Housing the Stranger*, 48-51, 83-88.

yan Tesniye'de(15:7-8) tekrarlanır.* Yahudi hukukundaki ilgili kısımlarda dikkatle işlenmiş bir hiyerarşi belirtilir: "Yahudi olmayan bir kişi karşısında benim insanlarıın öncelik sahibidir. Yoksullar zenginlerden önce gelir. Senin yoksulların, kentinin yoksullarından önce gelir. Kentinin yoksulları başka bir kentin yoksullarından önce gelir."[58] Bu teorik ayrım, en azından Kahire'nin ortaçağ Yahudi cemaatinde biliniyor ve dikkate alınıyordu. Oradaki fakir yabancı Yahudiler, hakkıyla "hane halkınızın yoksulları arasında" görülmek ve böylece yardımı daha çok hak eder sayılmak için, yardım dilekçelerini okuyan insanları ikna etmeye yönelik birçok değişik ifade kullanıyorlardı.[59] Belki de zekât kategorilerinin kapsayıcılığı dağıtımlara biraz daha esneklik katar diye düşünülmüştü. Gerçekte, aile ve arkadaşlardan –normal olarak ihtiyaç dönemlerinde yardım teklif edecek insanlar– oluşan ev bağlamından uzak bir kimse nispeten korunmasız ve zayıftı. İdeal olarak, hiçbir Müslüman başka Müslümanların gözünde yabancı sayılmazdı.[60] *Dar'ül İslam* (İslam diyarı) tabiri Müslüman idaresi altındaki ülkelere delalet eder ve aynı zamanda Müslüman cemaatinin kuşatıcı öz algısını aksettirir. İlk Müslüman sürgünlerin ve sufilerin deneyimleri ile ortaçağın tüccar toplumlarının iktisadi gerçeklikleri, hepsi birlikte seyyahlara bireysel konukseverliğin ve kervansaraylar, hanlar ve benzerlerinde ifade bulan kurumsal hayırseverliğin sunulduğu kişiler olarak imtiyazlı bir yer edindirdi. İbn Battuta grubuyla birlikte yolculuklarının başlangıcında Cezayir'in Konstantin kasabası dışında nasıl şiddetli bir sağanağa yakalandığını hikâye eder. Ertesi gün Ebu'l Hasan adında yerel bir şerifle (Peygamber'in ailesinin soyundan gelen birisi) karşılaşırlar ve şerif onlara şöyle davranır:

> Yağmurdan sırılsıklam haldeki giysilerimi gören [Ebu'l Hasan] onların evinde yıkanması için emirler verdi. Giysilerimin arasında bulu-

* Tevrat'ın 5. kitabı –ç.n.

58 Mark R. Cohen, "The Foreign Jewish Poor in Medieval Egypt," *Poverty and Charity* içinde, ed. Michael Bonner *ve diğ.* 57. Dikkat çekici bir husus, Yahudi hayırseverlik yasalarını ilk kez derleyen 12. yüzyılın ikinci yarısında İbn Meymun'du. Görünen o ki onun normatif metni ve Genize mektupları birlikte Müslüman idaresi altında ortaçağ Yahudi hayırseverliğinin teori ve pratiğini belgeler, ayrıca Müslüman ve Yahudi dünyaları arasında yakın bir kıyaslama yapmak açısından müstesna bir fırsat sağlar.

59 Cohen, "The Foreign Jewish Poor in Medieval Egypt," 59.

60 Rosenthal, "The Stranger in Medieval Islam."

nan harmani lime limeydi, bunun üzerine onun yerine bana kaliteli Baalbek bezinden bir harmani gönderdi, eteğinin bir ucuna da iki altın dinar sarmıştı. Bu, yolculuğum sırasında bana bağışlanan sadakaların ilkiydi.[61]

Ebu'l Hasan sadece İbn Battuta'nın parçalanmış elbisesini yenilemekle kalmamış, aynı zamanda ona seyahati için zarif bir para verme yolu bulmuştu. Cömertlikleriyle İbn Battuta'ya yolculuklarına devam etme vasıtaları sağlayan birçok kişiden sadece ilkiydi o.

Seyyahlar hem sadaka hem zekâtı hak edenler arasına da dahil edilmiştir (Kuran 4:36). Gerek İbn Battuta'nın tekrar tekrar sunduğu tasvirler, gerekse Evliya Çelebi gibi tanınmış diğer seyyahların anlatıları, Müslüman dünyasında insanların ilim sahibi veya resmî görevli payesindekilere sundukları misafirperverliğin gerçeklikleri hakkında hemen hemen hiçbir şüpheye yer bırakmaz. Farklı farklı iktisadi ve sosyal konuma sahip seyyahlara kucak açan sayısız kurum vardı. Bu tasvirlerde konukseverlikle hayırseverlik bir noktada birleşiyor yahut örtüşüyor, en azından alışılagelmiş üç günlük dönem için sadece yiyecek ve barınak değil, koruma sağlamayı da teminat altına alıyordu. Müslüman toplumlarda seyyahlara yapılan yardım ne Müslümanlarla sınırlıydı, ne sadece onlar tarafından uygulanıyordu. İbn Battuta Lazkiye yakınındaki bir manastırdan şöyle söz eder: "Suriye ve Mısır'ın en büyük manastırı olup Diyar'ül Farus diye biliniyor. Burada keşişler yaşıyor ve her taraftan Hıristiyanlar ziyarete geliyor; burada duran her Müslüman'a Hıristiyanlar ikramda bulunuyorlar; yiyecekleri ekmek, peynir, zeytin, sirke ve kaparidir."[62] Osmanlı topraklarında yolculuk eden yabancılar sık sık, her seyyaha bedelsiz açık olan kervansaraylarla imarethanelerin yaygınlığından bahseder ve köy misafirhanelerinde bile Müslümanların ve varlıksız oldukları bariz insanların yanı sıra kendilerinin de ağırlandığı üzerinde dururlar.[63]

Zekât alanlara ilişkin tartışmamızda şu ana kadar tutarlı bir tarihsel örgütlenme ve değişimin izleri görülmedi. Daha ziyade, sunulan örnekler-

61 Gibb, *Ibn Battuta*, c. I, 12.
62 Gibb, *Ibn Battuta*, c. I, 115.
63 Louis Deshayes de Courmenin, *Voiage de Levant Fait par le Commandement du Roy en Lannee 1621 par Le Sr. D.C.* (Paris: Adrian Taupinart, 1624), 49-50.

de devletin zekât toplamaya nezaret ederken karşılaştığı sorunlara ve zekât alabilecek gruplarla ilgili kimi yorumlara işaret ediliyor. Zekâtın türlü tezahürleri, yerel şartların zekâtın devlet tarafından nasıl toplandığını veya toplanabildiğini ne denli etkilediğini örneklemektedir. Ne var ki önceki örneklerde neredeyse bütünüyle eksik olan, zekât ödemesiyle ilgili somut vakalardır.

### Niyetler ve Ödüller

Kuran'da, zekât ödemelerinin nasıl bölüşüleceğinin hesaplanmasından veya dağıtım düzeneklerinden çok daha fazlası, dağıtımların usulü ve ahlaki değerleri hakkında dile getirilir. İslam inancında bütün dinî amellerin temeli *niyet*'tir ve sahih niyetler olmaksızın namaz kılmak veya sadaka vermek gibi eylemler hükümsüz ve faydasızdır. Niyet, samimi inancın bir sonucu olarak, Allah'ın buyruğuna uyarak bir ameli iyi bir şekilde yerine getirme hedefidir. Tıpkı *kavvana*'nın Yahudiler için ibadette ve iyi işlerde merkezî bir yere sahip olması gibi, niyet de şeriat tarafından düzenlenen herhangi bir Müslüman ritüeli veya amelinin ayrı ve amelin kendisinden önce vuku bulan, bireylerin amellerinin bir tanığı olarak Allah'ın değişmez mevcudiyetini vurgulayan çok önemli bir veçhesiydi. En büyük hadis külliyatlarından birini derleyen Buhari (ö. 870), derlemesinin başında şöyle der: "Ameller ancak niyetlere göre değer kazanır" (*inneme'l a'mâl bi'l-niyya*).[64] Bu yüzden eğer zekât gayri samimi yahut istemeye istemeye, sosyal baskının veya şahsi selamet endişelerinin bir sonucu olarak ödeniyorsa, zekâtı verenin göreceği her türlü yarar sıfırlanır.

Ebussuud Efendi'nin verdiği fetvalar zekâtla bağlantılı niyetin bir rolünü gösteriyordu. Yine başka bir örnekte ona şu soru sorulur: "Zekât borcu olan koyundan devlet için vergi olarak alınan para, koyunun zekâtı sayılabilir mi?" Ebussuud'un yanıtı şöyledir: "Eğer o niyetle ödenmişse sayılabilir (*ol*

64 Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, c. I, p. 2; USC-MSA, Bukhari 1/1; Denny, *An Introduction to Islam*, 118; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964), 116-17; A.J. Wensinck, "niyya," *EI²* içinde, VIII. 66-67; Roy P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society* (Princeton: Princeton University Press, 1980) s. 65-66; Nasr Hamid Abu Zayd, "Intention," *Encyclopaedia of the Qur'an* içinde, c. II, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leyden: Brill, 2002), 549-51; Zysow, "zakat," XI:417; H. Elchanan Blumenthal,"kavvanah," *Encyclopaedia Judaica* (Kudüs: Keter Publishing House, 1972) X:853-54.

*niyetle vericek olur*)."[65] Ebussuud'un cevabı, bu soruyu dinî vecibesini yerine getirmek için ortaya atmış olabilecek olan iyi niyetli koyun sahibine kolaylık sağlıyordu. Bununla birlikte Kuran, zekât ödemelerinin veren adına tam olarak sevap hanesine yazılması için niyetin yeterli olmayacağı izlenimini verir; aksine, niyet, zekât veren kimsenin sadece deruni, görünmeyen tutumunundan daha fazlasını içerir. Kuran'ın ikinci suresinde uzun bir bölüm (2:261-81) insanların [bir şeyi] nasıl uygun bir şekilde vermeleri gerektiği tartışmasına ayrılmıştır. Bir şey verenler ne hayırsever amelleriyle böbürlenmeli, ne de alıcıları utandırmalıdırlar. Bu türlü davranış amelin değerini hükümsüz kılar ve verenin Allah'a gerçekten inanmadığını gösterir. Şurası aşikâr ki, Allah "her şeyi bildiğine" göre, bu durum alenen övünme ve şahsi tatmin hissi için de aynen geçerlidir. Yine de, Kuran böbürlenme riskini kabul etse ve gizli bağışı tercih etse bile aleni bağışların değerini teslim eder. "Sadakaları açıktan verirseniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirseniz, bu sizin için daha hayırlıdır ve günahlarınızdan bir kısmına da kefaret olur. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır." (2:271) Dahası, bir kişi ne veriyorse versin, "kazandıklarının iyilerinden" vermelidir, şahsen kullanmayacağı şeylerden değil. Hayırseverliğin, kalitesiz yahut kırık dökük mallar için bir çöplük olması düşünülmemiştir.

Gizli vermek ile açıktan vermenin karşılaştırmalı değerleri Gazali'yi de meşgul etmiş ve zekât bahsinde birkaç kez ve aynı şekilde *Zekât Vermenin Sırları*'nın sonundaki sadaka bölümünde geniş bir şekilde bunları ölçüp tartmıştır. Gizli vermek alıcının kimliğini koruyor, kişi bu suretle almaktan dolayı mahcup edilmiyor, ihtiyacı hakkında kınanmaya ve şüpheye maruz kalmıyor veya aldığını paylaşmak zorunda kalmıyordu. Kuran açıkça, kendilerini bağış alanlara ifşa etmeyen bağışçıları tercih ettiğinden, gizli vermek bağışçı için daha iyiydi. Öte yandan aleniyetin avantajları vardı, çünkü bu örnek başka insanların vermesine de yol açabilir, kibir ve ikiyüzlülüğü azaltırken samimiyeti teşvik edebilirdi. Eğer Allah her şeyi bilense, o zaman gizli vermek ancak başka insanlardan saklanabilir ve sadece Allah'ın ihsanlarını sergileme yolundaki bir fırsatı ortadan kaldıracaktır. Sonunda Gazali, gizlilik veya açıklık tercihinin bağışçının karakterine ve bağışçının bireysel

65 *Niyet*, Arapça *niyya*'nın Türkçe telaffuzudur. Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları*, 63, no. 217.

karakter zaaflarını en iyi neyin asgariye indireceğine bağlı olması gerektiği sonucuna varıyordu. [66]

Koştuğu başka şartlara bakarsak, Gazali'nin, Allah'ın zekât ödeme buyruğunu yerine getirmenin hem ruhani hem pratik bağlılık gerektirdiğine ve sadece para ödeyerek başarılamayacağına inandığına hükmedebiliriz. Gazali'ye göre, zekât ödeyen bir kişi zahiri şartların farkında olmalı, aynı zamanda entelektüel bir anlayış ve manevi bilince erişmeli, şunları aklında tutmalıdır: Doğru niyetle ödeme yapmak; hemen yılın sonunda ödeme yapmak; ödenmesi gereken şeylerin yerine (fıkıh okullarının görüşleri bu noktada birbirinden ayrılsa da) başka bir şey ödememek; zekâtı, toplandığı kasabadan başka yere taşımamak ve [zekâttan] yararlanmaya uygun bütün grupları içermek. Bu şartlara ek olarak [zekât] ödeyenin başka yükümlülükleri vardı: Zekâtın niçin zorunlu olduğunu anlamak; [zekâtı] yılın iyi bir zamanında, tercihan muharrem veya ramazan gibi kutsal sayılan aylardan birinde ödemek; zekâtı, alıcıya yönelik incitici herhangi bir ifadeyle veya küçümseyerek ödeyerek geçersiz kılmamak; zekât verenin herhangi bir kibrine karşı bir tedbir olarak, ödenen zekâtın kıymetini önemsiz gibi göstermek; iyi şeylerden ödeme yapmak ve zekât için ikinci sınıf şeyleri seçmemek; son olarak, zekâtı hak eden alıcılar bulmak için çaba harcamak.[67]

Kuran ve Gazali'deki tartışmaları, bu bölümün başındaki çağdaş Fas hikâyesiyle birlikte değerlendirebiliriz. Görünüşe bakılırsa Ebu İlya Kuran'da tanımlanan ve Gazali tarafından tartışılan şartların birçoğuna bağlı kalıyordu. Gerek o gerek oğlu, Lala Fatiha bağımlılığının boyutu karşısında belki mahcubiyetini ve rahatsızlığını azaltmak için yardımlarına karşı çıktığında yahut ihtiyacı olan şeyleri istemeyi ihmal ettiğinde ve bir tevazu eksikliğine karşı kendi kendilerini uyarmak için, her ikisi de Lala Fatiha'ya yönelik eylemlerinin dinî bağlamını vurgulamışlardı. İlya açıklamasına kendi ailesini ve Lala Fatiha'nınkini aynı manevi düzeye yerleştirerek son veriyordu, çünkü zekâtın yerine getirilmesinde eşit derecede önemli roller oynamışlardı ve Lala Fatiha'nın oğulları günün birinde İlya ve kardeşini destekleyecek bir konuma gelebilirlerdi. Yine de, ilişkilerindeki dinî görün-

66 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 298-302; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 77-87.
67 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 279-91; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 17-52.

tüye rağmen, Ebu İlya'nın zekât ödemeleri aynı zamanda Kuran ve başka metinlerde ısrarla işaret edildiği gibi tahkir ve incitme ihtimalleriyle dolu bir insani sosyal etkileşim çerçevesi içinde yer alıyordu. Şahsen yapılan bağışları kabul etmek zor olabilirdi ve Lala Fatiha bunları uzun vadeli bir temelde kabul etmek zorundaydı. İnsan, Lala Fatiha'nın günlük bazda Ebu İlya'yla manevi bir eşitlik hissedip hissetmediğini merak ediyor. Ne yazık ki yazılı tarihin çoğunda olduğu gibi bu hadisede de, daha güçlüyle daha zayıf arasındaki fark ister mal varlığı, cinsiyet veya yaşa, isterse sosyal yahut politik statüye dayansın, bu tür dikey ilişkilerde yoksul veya daha güçsüz insanların gerçek perspektifini açığa vuracak bulgular çok daha azdır.

Kuran buyrukları, hadis gelenekleri ve hukuki yorumlar insan doğasında belirlenen iki zıt güç arasındaki gerilimleri açık seçik ifade eder. Bir yanda dini bütün bir kişi samimi olarak Allah'ın "ver" buyruğunu lafzına ve ruhuna uygun şekilde yerine getirmeyi deneyebilir. Öbür yanda ise insan doğası, kişileri, özellikle toplumların çoğu zaman takdir edip ödüllendirdiği hayırseverlik gibi eylemleri için tasvip arayışına iter. İslam ilahiyatı bağlamında zekât Allah'a bir borçtur ve zekâtın cemaate yararı, istense ve hoş karşılansa bile, ikincil bir yan üründür. Dağıtılan zekât için herhangi bir övgü, ödeyenlere değil Allah'a aittir. Allah, verene zekât ödediği için itibar etse de verene gereğinden fazla itibar eden bir kişi söz konusu şahsı Allah'a eş koşma (şirk) riskine girer, bu da Allah'ın tekliğine halel getirdiğinden en ağır günahtır.[68] Elbette, bütün İslam literatüründe övgüye değer ve doğru davranış örnekleri olarak, cömert insanları takdir eden hikâyeler bolca vardır. Üçüncü bölümde tartışmaya devam edeceğimiz gibi, insan cömertliği kimi durumlarda alçakgönüllülükle yumuşatılmakta, kimilerinde ise verenin arsızca reklamı için kullanılmaktadır.

Zekâta dair İslami metinler, esas olarak, verenler hakkındadır: bu kişilerin dinî yükümlülüğü, serveti, kurtuluşu ve vermedikleri takdirde onları tehdit eden cezalar. Zekât manevi bir konudur ve [zekât] ödemenin tek motivasyonu, derin inançtan kaynaklanan Allah'a itaat etme arzusu olmalıdır. Kuran samimi dindarlara ve cömertlere ödül olarak maddi kazanç vaat eder. Ruhani ödül ölümden sonra, cennette adilane kazanılmış bir yerle,

68 D. Gimaret, "shirk," *EI²* içinde, IX:484-86.

kısmen zekâtı ömür boyu usulünce dürüstçe ödeyerek gelir. Aynı zamanda, zekâtın zekât alanlar üstündeki maddi etkisi görmezlikten gelinemez. İslamın beş şartından mümini cemaatle irtibatlandıran sadece budur ve bir cemaate ait olmayı, yükümlülüğü yerine getirmenin zorunlu koşulu kılar. Bu mesaj şu hadiste açıkça kendini belli eder: "Ey insanlar! Sadaka veriniz, çünkü günün birinde elinde sadaka olarak vereceği nesneyle bir şahıs gelecek ve onu kabul edecek hiç kimseyi bulamayacak ve (onu alması istenilen) kişi şöyle diyecek: 'Bunu dün getirmiş olsaydın alırdım, ama bugün ona ihtiyacım yok.'"[69] İbn Battuta Çin kıyısında varlıklı bir ticaret kenti olan Zaytun'a (Kuanju) varışı hakkında bu hadisi hatırlatan, orada yaşayan Müslüman tacirler hakkında bir hikâye anlatıyor: "Bu tacirler kâfir bir ülkede yaşadıklarından aralarına bir Müslüman gelince çok keyifleniyorlar. 'O İslam'ın ülkesinden geldi' diyor ve mülklerine düşen meşru zekâtı, o da onlardan biri kadar zengin olsun diye gelene veriyorlar." Aksi takdirde, cemaatin zenginliğinden ötürü, zekâtlarını vermek için uygun bir alıcıdan yoksunlardı.[70]

Hem Kuran, hem hadisler zekât ödemekten geri kalanları bekleyen cezaların dehşet verici tasvirlerini içerir. Dünyevi otoriteler bu cezaları yasalaştırmaz. Daha ziyade, zekâtı ödenmeyen şeylerin kendisi, onları biriktirip saklayan kişiye işkence etmek üzere geri döndüğü söylenir. Kuran der ki:

> Altın ve gümüşü biriktirip gizleyerek onları Allah yolunda harcamayanları elem dolu bir azapla müjdele. O gün bunlar cehennem ateşinde kızdırılacak, onların alınları, böğürleri ve sırtları bunlarla dağlanacak ve "İşte bu, kendiniz için biriktirip sakladığınız şeylerdir. Haydi, tadın bakalım biriktirip sakladıklarınızı!" denilecek (9:34-35).

Develerinin zekâtını ödemekten geri kalan kişinin başına ne geleceği sorulduğunda Peygamber'in, aynı ruhla, şöyle yanıt verdiği söylenir:

69 Al-Bukharī, *Sahīh al-Bukharī*, 24 (zakat), bab 9; USC-MSA, Bukhari, 24/493. Gibb, *Ibn Battuta*, c. IV, 895, 370, n.12.
70 Gibb, *Ibn Battuta*, c. IV, 895, 370, n. 12.

Eğer herhangi bir deve sahibi vadesi geldiğinde devenin zekâtını ödemezse ve (yine) su başına geldiği gün (deveyi) sağıp sütünün zekâtını ödemezse, kıyamet gününde o develerin altına alabildiğine geniş, yumuşak, kumlu bir zemin serilecek, (deve sahibi) bir tek yavrunun bile hariç kalmadığını görecek ve develer onu toynaklarıyla ezip dişleriyle ısıracak. Develerin ilki üzerinden geçtikçe, sonuncusu uzunluğu elli bin yıl olan bir gün içinde geri döndürülecek, ta ki kullar arasında bir hüküm verilene ve deve sahibi izlediği yolun onu cennete mi yoksa cehenneme mi götüreceğini görene kadar.[71]

Ömür boyu işlenen sevapların hesabının tutulduğu ölümden sonraki hayata iman, İslam eskatologyasının* ayrılmaz bir bileşenidir. Zekât ödemekten geri kalanlara veya onu yetersiz ödeyenlere, ölümden sonra yukarıda tasvir edilen dehşet verici olayların hepsi –ve koyunlar, inekler ile başka hayvanların dahil olduğu benzerleri– vaat edilir. Kuran'da sık sık vurgulandığı gibi, hayattayken bile hiçbir eylem Allah'tan saklı kalmaz. Bu iddianın insanları zekât ödemeye teşvik etmeyi ne ölçüde başardığı, özellikle bu bölümde betimlendiği üzere kaynakların eksikliği dikkate alındığında bir tarihçinin ölçebileceği bir olgu değil. Yine de, vaat edilen cezaların tüyler ürpertici tasvirleri, sadaka vermenin insan kaderinin ilahi hesabı dürülürken başlangıçta ne denli önemli olduğu konusunda müminlerin zihninde şüpheye yer bırakmıyordu.

Zekât ödememenin cezaları şiddetlidir, çünkü beş temel şarttan birini yerine getirmemek kefareti ve Allah'ın affını gerektiren büyük bir günahtır (kebire). Dahası, zekât ödeme yükümlülüğünü inkâr etmek küfür'dür, bu bir Müslümanın işleyebileceği en büyük günahtır. Öte yandan, zekât almaya hak kazananlar bunu bir farz-ı kifaye, yani cemaat adına az sayıda bireyin yerine getirebileceği bir yükümlülük olarak kabul etmek zorundadırlar.[72] Bundan dolayı zekât vermek ve almak, bir bireyle Allah arasında ve insanlar arasında bir dizi yükümlülük etrafında inşa edilmiş, inanca ve

71 Muslim, *Sahīh Muslim*, 470-71, Book 5, no. 2161; USC-MSA, Muslim, 5/2161.
* İnsanın ve dünyanın sonunu, öbür dünyayı anlatmaya çalışan ilahiyat kolu –ç.n.
72 Weir ve Zysow, "sadaka," XI:407.

cemaate eşzamanlı temas eden dinamik bir süreçtir. İlya'nın, babasıyla Lala Fatiha'nın ilişkisini açıklarken belirttiği gibi, "Zekâtı teklif etmek bizi, kullanmak onu şereflendirir. Her şey Allah'tandır, bizden değil."[73]

### Fitre zekâtı

İlya diğer bir önemli noktayı daha gündeme getiriyor ve çoğu insanın zekâtı düzenli bir şekilde ödemediğini söylüyordu. Daha ziyade, "Sadece ramazanda veya belirli bir dilenciye yardım için sadaka veriyorlar." Burada, İlya ramazan sırasında zekât ödemeye atfedilen belirli bir sevabı kastetmiş olabilir ya da fitre zekâtına (*zekât'ül fitr*),* bütün Müslümanlar tarafından ramazan sırasında ödenen ayrı bir sadakaya gönderme yapıyordu. Kuran fitre zekâtına değinmez. Bunun yerine, fitre zekâtı hadislerle zorunlu kılınmıştır. İftar (*fitr*) gün batımında orucu bozarken yenilen öğünün adıdır. Yıllık zekât ödemesiyle karıştırılmaması gereken fitre zekâtı, kutsal ayın sonunda kutlanan Ramazan Bayramı'nın başlangıcından önce ödenir. Fitre zekâtı zorunludur, bununla birlikte Müslüman hukukçular bu zorunluluğu zekâtınkinden daha aşağı bir seviyede sınıflandırır ve fitre zekâtının ödenmemesini, zekâta göre daha hafif bir ihmal olarak tanımlarlar.[74]

Fitre zekâtı, zekâtta olduğu gibi mülk veya gelir üzerinden değil, adam başına hesaplanır. Ödeme için asgari uygunluk eşiği zekât nisabından çok daha düşüktür ve ödenecek fitre zekâtının kendisinin toplamı da, amacı doğrudan yoksul insanların bayramı kutlamalarını mümkün kılmak olduğundan, bir hayli mütevazıdır. Bayram günleri boyunca geride kendi hanelerini besleyecek kadar [yiyecek] kaldığı sürece bütün Müslümanlar ödeme yapmak zorundadır. Genellikle her hane reisinin, hanenin her mensubu, hatta kimi mezheplere göre gayrimüslim mensupları için bile fitre zekâtı ödemesi gerekir.[75] Geleneksel olarak fitre zekâtı nakit ödenebilir, ama çoğu zaman ayni olarak, buğday, arpa, hurma ve kuru üzüm gibi temel gıdalar şeklinde tasvir edilir ve yoğurt veya peynir gibi süt ürünlerini de içerebilir: "Allah'ın elçisi, köle veya özgür, erkek veya dişi, genç veya yaşlı her

73 Bowen, "Abu Ulya," 221.
* Türkçe'de fıtır sadakası, sadaka-ı fıtr veya daha yaygın olarak fitre olarak bilinen zekât – ç.n.
74 Zysow, "zakāt," XI:418; Hurgronje, "La zakāt," 70.
75 Zysow, "zakāt," XI:418.

Müslümanın fitre zekâtı olarak bir sâ'* hurma ya da bir sâ' arpa ödemesini istedi ve bunun insanlar bayram namazına gitmek üzere dışarı çıkmadan önce ödenmesini buyurdu."[76]

Bugün fitre zekâtı nakit yahut ayni olarak ödeniyor, bazı yerlerde hâlâ pirinç, un, yağ ve şeker gibi gıda maddelerine ağırlık tanınıyor. Bunların nakit olarak karşılıkları dünya çapında farklılık gösterebilir. Bir kaynak, İngiltere'de her kişinin yaklaşık 3 sterlin ödemesi gerektiğini hesaplıyordu.[77] Geçmiş yıllarda olduğu gibi 2006'da da Katar'ın telekomünikasyon firması Qtel, müşterilerinin 15 Katar riyali (yaklaşık 4,10 dolar) tutan fitre zekâtını cep telefonlarından özel olarak tayin edilmiş numaralara gönderilen kısa mesaj iletisiyle (SMS), Katar Zekât Fonu'na ödemelerine imkân tanıdı ve mesaj masrafını ise Qtel karşıladı. Qtel müşterileri ramazan ayı boyunca iftar fonuna veya süregiden bir hayırsever girişime, Şeyh Eid bin Muhammed et-Tani Hayır Derneği'ne de SMS bağışları yapabiliyordu.[78]

Eğer bir kişi ramazanda sözgelimi hastalık veya hamilelik yüzünden oruç tutmak zorunda değilse bile fitre zekâtının ödenmesi gerekir. Hatta ramazanda düzenli oruç tutmayan bazı insanların titizlikle fitre zekâtı vermeleri ilginçtir ve bu ayın iyilik ve yardımsever ameller için bir vesile olduğunu vurgular. Varlıklı bir Mısır ailesinin kızı ne dindar olan ne dinî kurallara riayet eden, asla oruç tutmayan babasının düzenli zekât ödediğini, köyünde bir cami yaptırdığını ve oradaki köylülere her yıl giyecek dağıttığını hatırlıyordu.[79] Aynısını, namaz kılmayan veya ramazanda oruç tutmayan, ama her zaman fitre zekâtı ödediklerini iddia eden bazı Filistinli Müslümanlardan ve Müslüman Türklerden de duyabilirsiniz. [80] 20. yüzyılın sonunda Mısır'ın kırsal kesiminde yürütülen bir ankette, görüşme yapılan çiftçilerin sadece yüzde 20'si hasatları üstünden zekât öderken yüzde 76'sı fitre zekâtı

* Bin dirhemlik bir hububat ölçeği –ç.n

76 Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, 24 (al-zakat), bab 70; USC-MSA, al-Bukhari, 25/579; 1 sā'=5 pint [1 pint=yarım litre], bu konuda bkz. A. Bel, "sā'," *EI²*, VII:654.

77 Bkz. http://www.cambridgemuslims.info/Eid/ZakatulFitr.htm (erişim: 3 Ocak 2007).

78 Http://www.qtel.com.qa/NewsFull.do?News=1482 (erişim: 11 Aralık 2006).

79 Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot'la söyleşi, Nancy Elizabeth Gallagher, *Approaches to the History of the Middle East: Interviews with Leading Middle East Historians* içinde (Reading, BK: Ithaca Press, 1994), 96.

80 Bu gözlemleri, bu kitabı yazdığım yıllarda Filistinli ve Türk dostlarla kişisel sohbetlerde edindim.

ödediğini iddia ediyordu.[81] Bu dinî uygulama, en azından günümüz dünyasında, ritüellere şahsen riayet etmeğe bağlı olmaksızın Müslüman cemaat kültürünün ve kimi yerlerde bireysel Müslüman kimliğinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş görünüyor.

Gazali'ninki gibi ayrıntılı hukuki metinlere kıyasla, zekâtın tarihsel uygulamasına dair sınırlı bulguya ulaşıyor ve izleyen sorulara sadece kısmi yanıtlar alabiliyoruz: Zekâtın takdiri, ödemeleriyle dağıtımları gerçekte nasıl düzenleniyordu? Bu süreçleri hayata geçirmek için ne tür yerel veya devlet zekât kurumları ortaya çıktı? Zekât diğer vergi ve yükümlülüklere kıyasla ne tür bir yük meydana getiriyordu? Zekât alanlar açısından zekât paraları etkili ve yeterli bir destek sağlıyor muydu? Zekâtın resmî örgütlenmesinin siyasi, iktisadi ve sosyal sonuçları neydi? Resmî örgütlenme nerede ve ne zaman vardı yahut ortadan kalktı ve zekât niçin "Peygamber'in zamanındaki gibi" toplanmaya devam edilmedi?

Özel veya ketum bir şekilde yapılan bireysel zekât ödemesi her zaman en yaygın uygulama olmuş olabilir. Kural vazedici literatürün veya resmî raporların dışında zekât ödemelerine esas olarak hikâyeler şeklindeki bulgular vasıtasıyla ulaşırız. Mesela 17. yüzyıla ait bir Osmanlı mimari risalesinde ana karakterin zanaatkârlıktan kazandığı paranın zekâtını titiz bir şekilde verdiği belirtilir ve aynı karakter herhangi bir ücret alır almaz zekât ödediği için methedilir.[82] Ancak hukukçuların öngördüğü sistem bu değildir. Hukuk kitaplarına göre zekât bir yıl elde tutulan servet üzerinden ödenmelidir, bu modern öncesi toplumda herhalde insanların kendilerini ve onlara bağımlı olanları bir yıllık bir dönemde gelirdeki doğal dalgalanmalar sırasında geçindirmelerini sağlama almak içindi. Nitekim Gazali'nin metni, zekâtını önceden ödeyen herkese açıkça uyarıda bulunur ve ansızın yoksullaşmaları veya servetlerinde bir düşüş yaşamaları durumunda zekâtın geri ödenmeyeceğini belirtir.[83]

Faslı fırıncı Ebu İlya'nın bu bölümü başlatan hikâyesi, zekâtın şeri düzenlemelerine uymayan uygulamalarla doludur. Ebu İlya'nın hikâyesi-

81 Zysow, "zakāt," XI:420.
82 Ca'fer Efendi, *Risāle-i Mi'mariyye. An Early-Seventeenth-Century Ottoman Treatise on Architecture,* çeviri ve notları içeren tıpkıbasım, ed. Howard Crane (Leyden: E. J. Brill, 1987), 42.
83 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh,* 279; Faris, *Mysteries of Almsgiving,* 18.

nin hiçbir yerinde gelirlerin, nisabın, ödenecek sabit bir miktarın yıllık hesapları veya alıcı kategorileri herhangi bir şekilde zikredilmez. Ne bir zekât tahsildarı görünür, ne de bağışçı ismini gizlemek için uğraşır. Hukuk kitaplarında tarif edilen bütün zekât formaliteleri burada bir kenara atılır. İlya oldukça açık bir biçimde bunun Peygamber'in zamanındaki zekât olmadığını söyler. Gelgelelim, onun gözünde *bu,* zekâttır ve İlya, ailesinin komşularına yardımını "hayırseverlik" olarak etiketlemeyi inatla reddeder.

Zekât vermek açık bir iman ve itaat eylemidir; ancak zekât eyleminde yardımseverliğin daha geniş dünyası kişisel çıkarları da kapsar. Zekât verenlerin cennete girme şansı vermeyenlerinkinden (başka her şey eşitse) daha yüksektir ve ikinci grup ayrıca korkunç cezalar çekecektir. Hiç kimse, Allah'ın merhamet edip de azap çekmiş bir bedenin ruhunu ebedi olarak kutsayıp kutsamayacağını görmeyi beklerken canavarların ayakları altında ezilmeyi veya sikkelerin bedenini kavurmasını istemez. Yine de, Kuran bir yanda ödeme konusunda müminlerin kendi çıkarlarına seslenirken, diğer yanda da Allah'ın inançlarında samimi olanlar ve sadece inanıyormuş gibi görünenler arasında ayrım gözettiğini açıkça belirtir. Zekât ödemeyi salt bencilce bir senaryo olmaktan kurtaran, zekâtın geçerli olması için, zekât ödeyen herhangi bir kimseye Allah'a adanmışlıktan kaynaklanan en saf niyetlerin yol göstermesidir.

Müslümanlar için ritüel bir yükümlülük olarak zekâtın yerini alacak hiçbir şey yok ve bu sıfatla onu ödemeye devam etmek zorundalar. Yine de, tarihsel olarak, zekât ödemesi büyük ölçüde özel alana devrolmuş görünüyor ve kimi yerlerde devlet vergileri zekât sayılabilse bile, onları bu şekilde tanımlamanın sorumluluğu çoğu zaman devlete değil, bireye aittir. Daha büyük devlet gelirlerine ve ek vergilerin yaratılmasına ihtiyaç duyulmasıyla, zekât sistemlerinin birçok yerde kullanımdan kalkmış veya başka adlar altında devlet vergi sistemlerini kapsar hale gelmiş olması mümkün görünüyor. Tarihsel olarak, öyle görünüyor ki resmî bir kurum olarak zekât erken İslami devlet şeklinde meydana gelen değişimlere karşı koyamadı ve yöneticiler zekât üzerindeki devlet denetimini korumaktansa uyruklarını vergilendirmenin daha etkili yollarını bulmakla ilgilendiler. Tarihçi Ulrich Haarmann'a göre, zekât, değişen ekonomik gerçekliklere uyum sağlayacak

denli esnek olmadığından Müslüman idaresinin kalan kısmıyla birlikte evrilmeyi başaramamıştı. Dahası, anlaşılan başlangıçta güdülen niyetin bir parçası olarak, ihtiyaçları gidermenin ve serveti yeniden dağıtmanın etkili bir aracı olduğunu ispatlayamadı.[84]

Zekâta yüzyıllar boyunca ne olduğunu anlamaya çalışırken, Kuran, hadisler ve diğer literatür hem gönüllü hem zorunlu verme [amelinde] ısrar ettiğinden, Müslüman toplumlardaki başka verme şekillerine daha yakından bakmakta yarar var. Eğer zekâtın tarihsel kayıtları bu bölümde kamusal görüş alanının dışına çekilmiş göründüyse, izleyen bölümde hamilerin cömertliklerinin bir tanıklığı olarak daha görünür ve kalıcı anıtlar bırakan verme şekillerini ele alacağız.

84 U. Haarmann, "Islamic Duties in History," *Muslim World* 68 (1978): 23; McChesney, *Charity mid Philanthropy*.




**Resim 3.** Edirne'deki Meriç Köprüsü'nün güney ucunda yer alan Hacıadilbey Çeşmesi'nin üstündeki kitabe. "En üstün sadaka su vermektir" (Efdal'üs sadakati sakk'ül-mâ). İbn Mace'ye atfedilen bir hadis. Yazarın çektiği fotoğraf.

# YARIM HURMA BİLE OLSA

*Yarım hurma vererek bile olsa kendinizi cehennem ateşinden koruyun ve o dahi yoksa gönül alıcı bir söz edin.*[1]
*Tek bir sadaka yetmiş kötülük kapısını kapatır.*[2]
*Peygamber dedi ki, "Her Müslüman sadaka vermelidir."*
*İnsanlar sordu, "Ey Allah'ın Peygamberi! Eğer bir kimsenin verecek hiçbir şeyi yoksa ne yapacak?"*
*O dedi ki, "Elleriyle çalışsın, kazanç sağlasın ve de (kazandığından) sadaka versin." İnsanlar yine sordu, "Eğer bunu bile yapamazsa?"*
*O cevapladı, "Yardım isteyen muhtaç kişilere yardım etmelidir."*
*O zaman insanlar sordu, "Ya eğer bunu yapamazsa?"*
*O dedi ki, "Hayır işlesin, şerden de nefsini esirgesin. Bu da o kimse için sadakadır" buyurdu.*[3]

Hayırseverlik bir kez ilgi alanımıza girdiğinde, öyle görünüyor ki hem İslam toplumları içinde yazılmış hem de Müslüman topraklarında seyahat etmiş yahut yaşamış yabancı gözlemciler tarafından kaleme alınmış İslam tarihine ilişkin kaynakların her yerinde gözünüze çarpmaya başlıyor. Bir yabancı olarak İslam toplumlarıyla karşılaşan gözlemciler arasında Fransız bilim insanı, bilge ve mistik Guillaume Postel (1510-81) de vardı. Postel birçok defa Osmanlı İmparatorluğu'na gitti, bir keresinde Osmanlı sultanına gönderilen resmî bir Fransız elçilik heyetinde tercüman olarak yer aldı ve ayrıca elyazmaları toplamak için Ortadoğu'nun birçok bölgesini gezdi. Değişik hayır işlerinden hayranlıkla söz eden aşağıdaki pasajı ve karşılaştığı hayır sahiplerinin çeşitliliği, hayırseverliğin her yerde bulunduğu ve ayrıca dikkatli gözlemci için görünür olduğu hissini uyandırıyor:

1 Al-Bukharı, *Sahīh al-Bukharī*, 24 (zakat), bab 10; USC-MSA, Bukhari, 24/498.
2 Al-Ghazalī, *Kitab Asrar al-Zakah*, s. 297; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 72.
3 Al-Bukharı, *Sahīh al-Bukhārī*, 24 (zakat), bab 30; USC-MSA, Bukhari, 24/524.

Verecek hiçbir şeyleri olmayan yoksul kimselerle karşılaşıyorsun, onlar insanlara yardım etmenin sadece yiyecek ve içecekten ibaret olmadığını, her türlü ihtiyacı içerdiğini anlıyorlar: Bazıları ömürlerini kötü yolları onararak geçiriyor, taş, ağaç taşıyor, çukurları dolduruyor ve yol sathını düzeltiyorlar; bazıları nehirlerle su kaynaklarının güzergâhını düzenliyor, yollara su götürüyor; bazıları da kuyu kazıp yol kenarına bir tür kulübe yaparak oraya su götürüyor ve [gelen geçeni] öyle bir coşkuyla su içmeye davet ediyor ki, ırmaklarda akan şaraptan içtiklerine kani oldum. Kuzey Afrika'da kentlerin yakınında nadiren su olduğundan kimi Müslümanların türbelerine tesis edilmiş sebiller buluyorsunuz, su sarnıçlarını dolu tutmak, gelip geçeni merhumun ruhuna ve yaşayan ailesine dua etsin diye cesaretlendirmek için nafakasını vakfın sağladığı bir sufi var. Yol üstündeki bu tür sebiller yoksul insanların çokça rastlanan bir projesidir. Anadolu'da Türkiye'nin başka her yerinden daha fazla zengin insan var, bunlar yollardan geçen seyyahlar görünce onları kendi evlerinde yiyip içmeye ve uyumaya davet ediyor, bunu ruhlarının selameti için yapıyor ve kimseden bir şey almıyorlar; zengin de fakir de bir şey ödemiyor ve ertesi gün onlara canı yürekten teşekkür edip karşılık olarak onlardan razı olması için Tanrı'ya yakarıyorsunuz. Ayrıca Müslümanlar arasında en çok bu tür insanlar saygı görüyor, çünkü onlar hayırlarını kendilerinden önce cennete gönderiyorlar.[4]

Postel'in anlattıkları genellikle sadaka veya gönüllü bağış olarak nitelenen eylemlerdir. Kuran ayetleri ve hadisler, zekât ödemeye ilaveten Tanrı'nın iyiliklere ne denli itibar ettiğini onlara sürekli olarak hatırlatarak müminleri cömertçe vermeye teşvik eder. Sadaka vermeyenlere hiçbir ceza yahut yaptırım uygulanmaz, ama verme [amelinin], veren kişiyi kıyamet gününde cennete yaklaştırdığı, günahlarını telafi ettiği ve bütün Müslüman

4 Guillaume Postel, *De la République des Turcs, là ou Voccasion s'offrera, des meurs & ly de tous muhamedistes* (Poitiers: Enguilbert de Marnef, 1560), 56-63; kendi çevirim (Amy Singer). Postel hakkında bkz. Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, çev. Roger Veinus (Londra: I. B. Tauris, 1987), 40-41 ve George Saliba, "Whose Science is Arabic Science in Renaissance Europe?" (1999), Bölüm 4, yayımlandığı yer: http://www.columbia.edu/%7Eg asl/project/visions/casel. html (erişim: 12 Aralık 2006).

cemaatinin esenliğine katkıda bulunduğu farz edilir. "Sadaka" samimi olmak anlamındaki bir kökten gelir ve hayırseverlik bağışçının samimi inancının bir yansımasıdır. Önceki bölümde gördüğümüz gibi, inanç ve niyette samimiyet zekâtın da lüzumlu veçheleridir.[5] Zekâtla sadaka arasında ayrım yapmak genel bir uygulama haline gelmişken, aslında zekât sadakanın bir şekli olarak da görülebilir ve daha önce de gördüğümüz üzere bu iki kelime Kuran'da bazen aralarında açık bir ayrım yapmaksızın kullanılır. Hz. Muhammed'den sonraki nesillerde Kuran'la hadisleri yorumlayan fakihler söz konusu ayrımı açıklığa kavuşturmuşlardır, ama zaman zaman onlar da zekâta atıfta bulunmak için sadaka kelimesini kullanmaya devam etmişlerdir.[6] Hukuk literatüründe teknik olarak *sadaka-i tetavvu* olarak atıfta bulunulan gönüllü hayırseverlik bu kitapta sadece sadaka diye anılacaktır.

Gönüllü hayır işi, gerek öngörülebilir şekillerde gerek anlık ameller olarak, büyük resmî vakıflar ve küçük iyilikler halinde yıllık ve ömürlük takvimlerin akışıyla bütünleşmişti. Postel'in gözlemleri, sadaka olarak kabul edilen eylemlerin çeşitliliğine ve her yerde bulunuşuna dair bir fikir verir. Bu bölümde bu eylemler, bunların hayatın sıradan ve şölensel dokusuna nasıl girdiğini ve günlük rutinler, normal ve özel ritüeller ile bayram kutlamalarının parçası olarak önem ve anlamını kavramak amacıyla inceleniyor. Bu bölümün ikinci kısmında, geniş bir etkinlik ve kurum yelpazesini desteklemedeki özel öneminden dolayı özel olarak vakıflar üstünde duruluyor. Ortaya konulan vakalar sadakanın kapsamı, çeşitliliği ve derin etkisi bakımından sadece küçük bir örnek sunuyor, yine de etkinliğin görünür genişliği önceki bölümde tartışılan zekât uygulamasıyla belirgin bir karşıtlık oluşturuyor.

## Temel İhtiyaçların Tedariki

Doğal olarak çoğu sadakanın özünü meydana getiren, varoluşun en temel ihtiyaçları olan yiyecek, su, giyecek ve barınaktır. Genellikle zekât *ödemekten* söz ettiysek de zekât dağıtımları, özellikle zekât tahsildarlarının yokluğunda gerçekleştirildiğinde, Ebu İlya'nın Lala Fatiha'nın kapısı önüne un

5 Weir ve Zysow, "sadaka," VIII:708-9; Rosenthal, "Sedaka, Charity."
6 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 280; Farıs, *Mysteries of Almsgiving*, 23.

çuvallarını teslim etmesine benzer şekilde ayni olarak ifa ediliyordu. Ne var ki, Ebussuud bu konudaki bir soruya, eğer bir kişi evinin erzakından yoksullara bal, yağ ve çiğ et verirse bunun zekât olabileceği, ama söz konusu malzemenin ancak mülkiyeti devredilecek şekilde bağışlanması ve tüketilecek bir öğün olarak sunulmaması koşuluyla bunun geçerlilik kazanabileceği yanıtını vermişti.[7] Yiyecek, kendisi olmaksızın insanların açlıktan öleceği temel beslenmeyi sağlar. Hadisler, evliyaların biyografileri ve tarihsel vekayinamelerde tekrarlanan kıssalar, yoksulun da zenginin de temel öğünü olan çorbayla ekmeği temin eden iyiliksever insanları anlatırlar. Halife Ömer'le (ö. 644) ilgili bir hikâyede, onun bir gece tebdil-i kıyafet gezerken sefil bir kadınla iki çocuğuna rastladığı nakledilir. Onu tanımayan kadın açlıklarına kayıtsız kalan halifeye lanet okur. Azarlanan halife gider ve erzakla geri döner, o üç aç insan için bizzat ateş yakar, çorba ve ekmek pişirir.[8] 14. yüzyıl Fas seyyahı İbn Battuta Mekke'de geçirdiği dönemde, kentteki birçok yoksul Müslüman'ın ekmek dağıtımı için umumi fırınlarının başında toplandığını gözlemler:

> Ekmeği pişirilen kimse onu evine götürür, hiçbir şeyi olmayan muhtaçlar peşinden gelirler, o da onların her birine uygun gördüğü kadar ekmek verir ve hiçbirini hayal kırıklığı içinde uzaklaştırmaz. Elinde bir tek somun olsa bile, keyifle ve isteksizlik göstermeksizin ekmeğinin üçte birini yahut yarısını verir.[9]

Bunun için, İslam tarihi vakayinamelerinde muhtaç insanların bedava bir öğün bulabilecekleri birçok yer olması şaşırtıcı değil. Bu yerler arasında sufi zaviyeleri, varlıklı insanların evleri (hanedan sarayları dahil) ve camilerle türbeler gibi yapılar vardı. Dahası, yiyeceği olmayanlarla kendi yiyeceğini paylaşmak, Müslüman evliyalarla sufilerin örnek hayatlarında standart bir tavsiyedir ve bu kişilerin biyografileri aç insanların yiyecek istemek için onların kapılarını çaldıkları kıssalarla doludur.

7 Düzdağ, *Ebussuûd Efendi Fetvaları*, 63-64, no. 216, no. 215, no. 218. Nizām al-Mulk, *The Book of Government, or Rules for Kings. The Siyar al-Muluk or Siyasat-Nama of Nizam al-Mulk*, çev. Hubert Darke (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1960), 143-44.
8 Nizām al-Mulk, *The Book of Government, or Rules for Kings. The Siyar al-Muluk or Siyasat-Nama of Nizam al-Mulk*, çev. Hubert Darke (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1960), 143-44.
9 Gibb, *Ibn Battuta*, c. I, 215-16.

Temel geçim kategorilerinde yapılan ayrımlar gelir ve statüyü açıkça belirliyordu. Yoksullar kaba öğütülmüş undan yapılmış ekmek ile hangi tahıllar, baklagiller veya sebzeler ucuzsa onlarla idare ederken ve belki bunlara yabani ot, yoğurt, peynir, meyve yahut yere ve mevsime göre balığı eklerken hali vakti yerinde olanlar ince öğütülmüş undan yapılmış ekmek yiyor, sofralarında daha sık et ve daha fazla yiyecek çeşidi bulunduruyor, bunları güzel tabaklarla kâselerde servis ediyorlardı. Bu ayrımlar halka açık saltanat şölenlerinde, sözgelimi 1539'da Sultan Süleyman'ın oğulları şehzade Bayezid ile Cihangir'in sünnetleri için verilen ziyafetlerde de muhafaza edilmiştir. Bu şölende, yoksullara İstanbul'un büyük imarethanelerinde dane (koyun etli pirinç pilavı) ve zerde (safranlı, tatlı pirinç [peltesi]) ikram edilmişti; bu imaretlerde cumaları ve bayram akşamları pişirilen yemekler de bunların aynısıydı, bu da onların simgesel bir değeri olduğunu gösteriyor. Daha imtiyazlı olan yeniçerilere, keza ulema gibi mevki sahiplerine, ayrıca tavuk çorbası, çeşitli kebaplarla ekmekler ve muhallebi ikram edilmişti. Bu arada, paşalar yukarıdakilerin hepsiyle birlikte başka yahni ve tatlılar yemiş, sultan ve onun özel misafirleri ise çeşit çeşit çorba, ızgara et, yahni ve tatlının tadına bakmışlardı.[10]

Su, hayatı sürdürmek için temel bir ihtiyaçtır ve tedariki şansa bırakılamaz. Temel bir gıdadır ve çoğunlukla namazdan önce ifa edilen düzenli İslami temizlenme ritüellerinin elzem bir unsurudur. Bundan dolayı hayırsever girişimler, Postel'in tasvirinin örneklediği gibi, ister çölde hac güzergâhı üstünde ve Mekke'de halka açık büyük sistemlerle, ister ortaçağ Kahire'sinde vakıfların desteklediği sarnıçlar ve kuyularla, ister Sultan Süleyman'ın Kudüs'teki su kemerleri ve çeşmeleriyle, isterse bir mahalle kuyusu veya bir yol kenarı çeşmesi gibi daha mütevazı yapılar şeklinde (Res. 4) olsun hayırsever girişimler her zaman kesintisiz su tedarikinin sağlanmasını içermiştir.[11]

10 Semih Tezcan, *Bir Ziyafet Defteri* (İstanbul: Simurg Yayıncılık, 1998), 8-15. 18. yüzyıl şölen sofralarının resimleri için şu eserdeki minyatür reprodüksiyonlarına bkz.: Esin Atıl, *Levni and the Surname: The Story of an Eighteenth-Century Ottoman Festival* (Seattle: University of Washington Press, 2000).

11 Sabra, *Poverty and Charity*, 115-16; O. Salama ve Y. Zilberman, "Aspakat ha-mayim li-yerashalayim ba-meot ha-16 ve-ha-17 [16. ve 17. yüzyıllarda Kudüs'te Su Tedariki (İbranice)]," *Cathedra* 41 (1986): 91-106; Cem Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul. Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap İlyas Mahalle* (Albany: State University of New York Press, 2003), 31.

Giyim eşyası aşırı hava şartlarına karşı az çok korunmaya yararken, bir ölçüde de kişisel tevazu duygusu sağlar. Ne yazık ki yoksulların giyimine dair fiziki bulgular nadirdir. Hiç kimse onların temel giysilerini ilginç veya değerli eserler olarak muhafaza etmedi ve bu insanların giyim eşyaları muhtemelen iyice paralanıncaya kadar kullanıldı ve bunun ardından başka amaçlara hizmet etti, dolayısıyla tarihsel kayıtlardan büyük ölçüde silindi. Bununla birlikte, ticari kayıtlar, veraset listeleri, resimler ve seyyah tasvirleri vasıtasıyla bazı bilgiler edinebiliyoruz.[12] Kaftanlar her zaman giysinin tamamlayıcı bir parçasıydı ve Abbasi döneminden yakın tarihe kadar resmî ödüllendirme ve onurlandırma amacıyla kullanılmıştı. Gazali "Yiyeceğin [bir kimsenin fitre zekâtı ödeyip ödemeyeceğini belirlemek amacıyla] hesabını bir gün üstünden yaptığımıza göre, ev eşyası ve giyeceği de bir yıl üstünden hesaplamalıyız. Sonuç itibariyle yazlık giysiler kışın, kışlıklar da yazın satılmıyor"[13] derken onun zamanında asgari bir gardırobun yaz ve kış için ayrı giysileri içerdiğini ima eder görünüyor. Medrese öğrencilerine, okudukları kurumun vakfiye şartlarına bağlı olarak genellikle yılda bir veya iki kez yeni kaftan veriliyordu. Sosyopolitik merdivenin üst kısmında bulunan komutanlar, vezirler, memurlar ve her düzeyde ileri gelenlere kaliteli kumaşlardan yapılma, kimi zaman lüks bir şekilde süslenmiş veya kürk astarlı kaftanlar verilmesi doğaldı. Bu kaftanların malzemeleri ve üzerlerindeki işçiliğin inceliği, sahiplerinin statüsüne ilaveten iklim, zevk ve modadaki farklılıkları yansıtıyordu. Osmanlılar döneminde, bazı kırsal bölgelerde bile, Osmanlı devletince köy muhtarı olarak kabul edilen kişilere maaşlarının bir parçası olarak "kaftan parası" denilen bir meblağ ödeniyordu.[14]

Sağlam barınak ihtiyacı bir bölge veya iklimden diğerine değişiyor olabilir, ama insanlar genellikle doğa veya insandan gelecek tehditlerden

12 Modern öncesi İslam toplumlarındaki yoksulların maddi şartlarını kavramaya çalışan birkaç bilim insanı arasında Adam Sabra ortaçağ Kahire'sinde zanaatkar sınıfı veya çalışan fakirler için bulguları mümkün ölçüde takip ederek hayat standartlarını inceledi ve bunun ardından daha azla bile yetinen birçok insan olduğu sonucuna vardı. Sabra, *Poverty and Charity*, 109-12; Rafeq, "The Poor in Ottoman Damascus."

13 Al-Ghazalī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 292; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 56-57.

14 Sabra, *Poverty and Charity*, 109; Singer, *Palestinian Peasants*, 33-34; N. Stillman, "khil'a," *EI*² içinde, V:6-7; Y. K. Stillman, "libās: In the Central and Eastern Arab Lands; Muslim West; Iran," *EI*² içinde, V:737.



**Resim 4.** Ege Denizi'ndeki Cunda/Alibey Adası'nda modern bir çeşme. Çeşmenin üstünde "Uçarı Hasan Güzin Seviğ Hayratı" yazıyor. Yazarın çektiği fotoğraf

korunmak, ailevi ve toplumsal birimleri tanımlamak, ayrıca şahsi eşyalarını depolamak ve bir mahrem alan oluşturmak için birtakım konut biçimleri yaratmışlardır. İklimin izin verdiği yerde böyle barınaklar gerçekten asgari düzeyde olabilir.[15] Farklı türde kurumlar –zaviyeler, camiler, kervansaraylar– seyyahlara (ve hayvanlarına) gece uyumaları ve korunmaları için bir yer sunuyordu. Çalışan yoksullardan birçoğu, özellikle kapıcılar ve bekçiler, işyerlerinde korunaklı bir köşe bulabiliyorlardı. Bu konuda herhangi bir bilgiye ulaşabildiğimiz ölçüde, yoksulların meskenlerinin diğerlerininkinden

15 Sabra, *Poverty and Charity*, 108; Kahire'ye giden Felix Fabri'yi ve diğer Avrupalı ortaçağ seyyahlarını alıntılayan Sabra onların dışarıda yatan insanların yaygın olduğunu tasvir ettiklerini belirtir.

daha kalabalık, yıkık dökük ve özel hayat anlamında daha sınırlı olduğunu; daha az mobilyaya sahip olduğunu ve pek cazip olmayan muhitlerde bulunduğunu görmek şaşırtıcı değil. Bununla birlikte yoksullar sürekli olarak mutlaka zenginlerden tecrit edilmiş semtlerde yaşamıyordu. Birtakım bulgular, kimi yerlerde zengin ve yoksul semtleri mevcut olsa da, mahalle sakinlerinin çoğu zaman karma ekonomik şartlara sahip olduğunu gösteriyor.[16] Böyle bir karışım mevcuttu, çünkü insanlar sadece ekonomik sınıflarına göre değil, aile, köken, tarikat, din veya mesleklerine göre de kümeleniyordu. Kentsel toplulukların bu tarzda yapılanması, daha iyi durumdaki sakinler tarafından münferit mahallelerin kullanımı için oluşturulan vakıfları izah etmeye yardım ediyor. Buralardan yararlanan kimseler belki yoksullardı ama yabancı değillerdi.

### Hayır takvimi

Bir yılın normal seyri süresince hayırsever bağışlar, bir insan ömrünün önemli anlarına olduğu gibi, aynı düzenlilik içerisinde kutsal günlere ve mevsimlere de damgasını vuruyordu. Kutlama ritüellerini incelediğimizde, hayır işlerinin, bu tür olaylara rengini veren namazlar, yeni giysiler, özel yiyecekler, ailevi veya başka türlü toplantılar kadar her bir bayramın kopmaz bir parçası olduğunu görürüz. Bu hayırsever uygulamaların kökenleri belgelenmiş değil, ancak daha önemli olan olgu, uygulamaların İslami olarak icat edilmesi, benimsenmesi veya yeniden icat edilmesi ve İslami metinlere atıfla meşru gösterilmesiydi. Hayır işleri yılın çoğu ritüel ve bayramına eşlik etmekle kalmıyor, aynı zamanda bir dizi ritüel yükümlülüğün şeri olarak kabul edilebilir bir ikamesi haline geliyordu. Orucunu tamamlayamayan veya cuma namazını kaçıran bir kimse, tıpkı hac ritüellerinin herhangi bir kısmını ikmal edemeyen veya eksik uygulayıp bunu telafi etmesi gereken hacılar gibi, bunların yerine sadaka verebilirdi.[17] Burada genel hatlarıyla verilen ve zaman ile mekânı geçici olarak harmanlayan birleşik hayır takvimi, hayırsever davranışların günlük hayattaki çeşitliliğini ve her yerde bulunma

16 Krş. Rafeq, "The Poor in Ottoman Damascus," 217; Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul*, 5; Sabra, *Poverty and Charity*, 102-09.

17 Kuran 2:184; 58:4. Bununla ilgili hadis için bkz. Sunan *Abu Dawud*, USC-MSA, Sunan, 3/1048-1049; B. Lewis, "hadjdj," EI² içinde, III:36.

özelliğini, ayrıca yıllık ve ömür boyu süren kutlamaların ayrılmaz bir veçhesi olduğunu örnekler.[18]

Haftalık toplu namazın kılındığı cuma günleri belki de [sadaka] vermek için en sık kullanılan şekli vesileydi. Ortaçağın İran hükümdarına cuma günlerine has adabı muaşeret konusunda verilen tavsiyeler arasında "sadece bir ekmek kırıntısı bile olsa sadakasını bu günde vermesi, çünkü bunun büyük bir mükâfata vesile olacağı" da vardı.[19] Dilencilerin cumaları özellikle cami girişlerinde toplanmasının iyi bir sebebi var, çünkü namaza katılanların cömert davranacağı ve bazılarının hayırseverliklerini alenen sergilemekten hoşlanacağı beklentisi içindedirler. Fatımi kumandan Cevher 969'da Mısır'ı fethettiğinde, kendisinin ve birliklerinin dağıtacağı sadakaların sadece büyük bir Müslüman kitleyi değil, aynı zamanda yerel Yahudilerle Hıristiyanları da etkileyeceğini düşünerek cuma günü, Kahire'nin eski kısmında işlek bir ekonomik ve ticari merkez olan Fustat'daki Emir Camisi'ne gitmeyi ihmal etmemişti.[20] 15. yüzyılın Kahire'sinde Avrupalı bir sakin, mezarlarını büyük El-Karafa Mezarlığı'nda yaptırmış olan soyluların "her cuma yoksullara sadaka verdiğini" belirtiyordu: "O gün onların tatilidir, namazlarını kılar ve bol miktarda etli yemekler hazırlatırlar. Ayrıca Kahire'nin bütün fukarası o gün orada yemeğe gider ve kendilerine verilen parayı alır."[21]

İbn Battuta hamisi Sultan Ebu İnan'ın erdemlerini tasvir ederken cuma gününü özel bir vesile olarak tanımlar:

> Onun adaleti bir kitaba sığmayacak denli ün salmıştır. Sözgelimi tebaasının şikâyetlerini dinlemek için toplantılar düzenler; cumalarını yoksullara hasreder, günü erkeklerle kadınlar arasında bölüştürür,

18 Sabra da hayır işinin bayram kutlamaları döneminde yoğunlaşmasının altını çizer. Bkz. Sabra, *Poverty and Charity*, 52-55.

19 Julie Scott Meisami, *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 170.

20 Paula Sanders, *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo* (Albany: State University of New York Press, 1994), 44.

21 Burada "sadaka" kavramı zekâta değil, gönüllü dağıtımlara atıfta bulunuyor. Uzun sure Kahire'de yaşayan Venedikli tacir Emmanuel Piloti'nin sözleri için bkz.: Christopher S. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous: Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt* (Leyden: Brill, 1999), 60.

güçsüzlüklerinden dolayı kadınlara öncelik tanır. Onların dilekçeleri cuma namazından sonra başlayıp ikindi namazına kadar okunur.[22]

Gözlemciler 18. yüzyılda Halep'te dilencilerin, namaza katılanlardan bir sadaka beklentisiyle cami güzergâhları boyunca mevzilendiğini tasvir ediyordu.[23]

Cuma günleri, imarethane gibi hayır kurumları ile türbelerin özel yiyecekler veya haftanın geri kalan kısmında sunulanlardan daha iyi yemekler dağıttığı bir gündü. Kudüs'teki Haseki Sultan imareti, bu tür Osmanlı aşevlerinin çoğu gibi olağan çorba yerine dane denilen etli pirinç pilavıyla birlikte zerde sunardı. Özbek hükümdarı Sübhan Kuli'nin eşlerinden Kamer Banu Hanım'ın türbesinde cuma ve pazartesileri çorba ekmekten oluşan bir akşam yemeği ve eğer yeterli para varsa cuma ve pazartesi namazlardan sonra şekerlemeyle meyve sunulurdu.[24] Cumaları halkın dilekçelerinin kabulünün yanı sıra sadaka dağıtımı, Osmanlı padişahlarının cuma namazı için saraydan büyük selatin camilerine gidişleri dolayısıyla düzenlenen selamlık alaylarının da bir parçasıydı. İstanbul'da Sultan Süleyman'ın alaylarından birini gören Postel, sultanın namazını bitirdikten sonra ihtiyaç sahiplerine sadaka dağıttığını not etmiştir.[25] Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) döneminde cuma dağıtımları tüm İstanbul'u kapsayacak şekilde dönüşümlü olarak düzenlenmişti, böylelikle her hafta, taze kesilmiş kurban eti ve para farklı bir semtteki öğrenciler, sufiler ve yoksullara idareli bir şekilde dağıtılıyordu.[26] Sultanla saray mensuplarının askerî seferlerden dolayı veya Edirne'deki sarayda ikamet ederken uzun süre payitahttan uzak kalma-

22 Gibb, *Ibn Battuta*, c. IV, 927.

23 Abraham Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity* (New York: Columbia University Press, 1989), 214.

24 R. D. McChesney, *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480-1889* (Princeton: Princeton University Press, 1991), 131.

25 Guillaume Postel, *Des Histoires Orientales et principalement des Turks ou Turchikes et Schitiques ou Tartaresques et aultres qui en sont descendus, oeuvre pour la troisième fois augmenté* (Paris: Imprimerie de Marnef, 1575), ed., giriş ve notlar Jacques Rollet (Istanbul: Isis, 1999), 115.

26 Nadir Özbek, "Imperial Gifts and Sultanic Legislation in the Late Ottoman Empire, 1876-1909," *Poverty and Charity* içinde, ed. Michael Bonner ve diğ., 203, 208-09; Nadir Özbek, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914* (İstanbul: İletişim, 2002), 32, 34, 132; Mehmed İpşirli, "Cuma Selamlığı," *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde, c. II (İstanbul, 1993-95), 443-44.

sının kentin yoksulları arasında hayal kırıklığı yaratması, bunun yanı sıra, belgelendiği üzere tüccarlarla zanaatkârların öfkesine neden olması pekâlâ anlaşılır olgulardı.

Bir yılın seyri içinde kutsal günler Müslüman takviminin on iki ayına da rengini verir, söz konusu günlerin birçoğuna ibadete özgü ritüellerin yanı sıra iyilikler ve cömertlik damgasını vurur. Aşure yılın birinci ayı olan muharremin onundaki bir oruç günüdür. Şii toplulukları aşureyi taziye gösterileriyle ve matem tutarak, Hz. Muhammed'in torunları ve dördüncü halife Ali'nin oğulları Hasan'la Hüseyin'i anarak yâd ederler. 20. yüzyıl İran'ına ait anılarında köylü bir çocuk böyle bir taziye merasiminden sonra "insanların muazzam kazanlarda pişirilen özel bir buğday yemeğinden (*aş-ı gendüm*) yemek için koşturduklarından" bahseder. "Bu toplu yemekler ya sürekli bağışlardan, bir yıl boyunca yapılan adaklardan ya da daha varlıklı köylülerin bayramlık bağışlarından karşılanıyordu."[27] Aşurenin Sünniler ve Şiiler için farklı anlamları olmasına rağmen –Selahaddin'in yönetimi altındaki Sünni Eyyubiler, Mısır'ı Şii Fatımi hanedanından (909-1171) aldıklarında günü bir matem gününden kutlama gününe çevirmişlerdi; ancak, kutlamaların hayır dağıtımları gibi belirli veçheleri paylaşılıyordu.[28]

Uzun süre Kahire'de ikamet eden sözlükbilimci Edward Lane 19. yüzyılın başında Kahire'deki aşureyi kendi tecrübelerine dayanarak tasvir eder:

> Mısır Müslümanları için muharrem ayında, özellikle ilk on günde ve daha da önemlisi onuncu günde güçlerinin yettiğince sadaka vermek âdettendir ve birçoğu bu mevsimde "zekât"ı, yani onların kanunlarına göre talep edilen sadakayı, veriyormuş gibi yapar, oysa sadece birkaçı bunu gerçekten öder... istedikleri kimselere istediklerini verirler.[29]

27 Mehdi Abedi ve Michael M.J. Fischer, "An Iranian Village Boyhood," *Struggle and Survival in the Modern Middle East* içinde, ed. Edmund Burke III (Berkeley: University of California Press, 1993), 328. Aşure veya yahni tarifleri İslam toplumları arasında değişiklik gösterebilir. 20. yüzyılın başında sufi dergâhlarında pişirilen bir aşure tarifi ve muhtevasının simgesel anlamı için bkz. Grace Martin Smith, "'Ashure and, in Particular, the 'Ashure of Muharrem," *Journal of Turkish Studies* 8 (1984): 229-31.
28 Bkz. M. Plessner, "al-Muharram," *EI²* içinde, VI:464; A. J. Wensinck ve P. Marçais, "'Ash*ura*'," *EI²* içinde,I:705-6; Sabra, *Poverty and Charity*, 52.
29 Lane, *Manners and Customs*, 420.

Lane'in, zekât ödeme amelinin "aşure sadakası" denilen olguyla bir araya getirildiğine ilişkin gözlemi, Müslüman takviminde farklı ödeme tiplerinin nasıl çakıştığını gösteriyor. Mesela Gazali yıllık zekâtın dört kutsal aydan birinde, muharrem, ramazan, zilhicce ve recepte ödenmesini salık veriyordu.[30] Bundan dolayı hem Lane, hem Ebu İlya'nın insanların yükümlülük konusunda kendi karar ve yorumlarına göre davranıp bu aylarda zekât ödediklerini gözlemlemesi şaşırtıcı olmayabilir. Merkezî bir toplama düzeninin eksikliğinde insanlar yıllık zekât vecibelerini değişik türde dağıtımlarla birleştiriyordu.

Lane'in aşure günü uygulamalarına dair tasviri, zekâtın diğer hayır işi vesileleriyle nasıl özdeşleştirilir hale geldiğini örneklemede bir adım daha ileri gidiyor. Çocuklar "aşir sadakası" diye andıkları şeyi istemeye gelirmiş. Lane bunun "rubu'l-uşr" (onda birin çeyreği veya kırkta bir) anlamında yanlışlıkla kullanılan 'öşür'ün bozuk bir söylenişi" olarak da anlaşılabileceğini öğrenmişti. Bu, zekât, para veya ticari mallar üstünden hesaplandığında alınan yüzdedir.[31] Bir yabancı ve gayrimüslim olmasına rağmen Lane bile sadaka beklenen o günde sadaka dağıtma işine dahil edilirmiş:

> O gün sokağa çıkmadan önce, daha evvel sözü edilen aşir için beşlik faddah [sikke] temin etmem gerekirdi. Kasabanın sokaklarında tek başına ya da ikisi üçü bir arada dolaşan yahut kadınlar tarafından taşınan ve bu sadakaları dilenen, yaşları üç ila altı veya yedi olan küçük çocuklar gördüm, ekserisi kızdı. Sabahleyin, küçük bir âmâ fakir grubu [sufiler veya basitçe yoksul insanlar] –ki içlerinden biri, üstüne beyaz renkle Hüseyin'in ve başka önemli kişilerin adlarının işlendiği yarı sarılı bir bayrak taşıyordu– kapırnın önündeki sokakta durdular ve bir sadaka şarkısı söylediler. Birisi şarkıya başladı, "Sen ki mübarek aşure gününde verecek sadakası olansın!", diğerleri koro halinde devam etti, "Biraz buğday! Biraz pirinç! Ya Hasan! Ya Hüseyin!" Aynı sözleri defalarca tekrarladılar. Az bir para alır almaz

30 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 1:282-83; Farıs, *Mysteries of Almsgiving*, 29-30; Zysow, "zakāt," XI:417.

31 Aşure günü Kuzey Afrika'da geleneksel olarak sadaka verme günüydü ve çocuklar ev ev dolaşıp öğretmenleri için sadaka toplarlardı. Bkz. Ph. Marçais, "Il-'Ashūra," *EI*[2] içinde,1:705.

yollarına devam ettiler ve aynı şarkıyı başka, ama sadece görünüşleri ödül vaat eden evlerin önünde söylediler. Sayısız fakir grubu o gün boyunca kasabanın değişik semtlerinde dolaşıp aynı tarzda sadaka talep ederler.[32]

İslam takviminin ikinci ayı olan saferde hiçbir önemli bayram yoktur, ama Afganistan'ın Herat kentinde kadınlar bu dönemde geleneksel olarak sütlaç pişirir ve *nezire* (adak) diye andıkları bu tatlıyı "bir iyi niyet göstesisi ve hayır olarak" dostlarıyla komşularına dağıtırlardı. Yıl içinde kadınlar bir çocuğun doğumu, bir aile mensubunun hastalığı, yeni bir eve taşınma veya bir oğlu askere gönderme gibi önemli anlarda Peygamber'in ailesinin kutsal kadınlarına niyazlarla adaklarda bulunur ve bunun için nezire dağıtmayı taahhüt ederlerdi. Nezire pişirildiğinde evin kadın reisi, kocasının hamileri de dahil olmak üzere dağıtılacak kişilere göre onu porsiyonlara ayırırdı. Bu suretle nezire ailenin cömertliğinin ve minnet borcunun bir nişanesi olarak iş görür, dikey ve yatay bağları teyit eder, hem evliyaların hem dünyevi güçlerin şefaatine sığınırdı. Bu nezire uygulaması aynı zamanda hayırsever dağıtımların nasıl cinsiyetleştiğinin bir örneğidir: Burada bağışçılar, kutsal kadınların şefaatine sığınan kadınlardır, yararlananlar ise geniş bir iktisadi ve sosyal kesime yayılan erkekler ve kadınlardır.[33]

*Mevlid-i Nebi*, Peygamber'in doğum günü, yılın üçüncü ayı olan rebiyülevvelin on ikisine denk gelir. Bu kutlama 13. yüzyıldan itibaren popüler olup yaygınlaştı ve bununla ilgili ilk kayıt Selahaddin'in kayınbiraderi olan Muzafferüddin'in biyografisinde karşımıza çıkar. Muzafferüddin'le üçüncü bölümde yeniden karşılaşacağız, ama şimdilik ilgimiz biyografinın onun hamiliğinde düzenlenen mevlit kutlamalarına ilişkin tasviridir. Söz konusu kutlamalar bir aydan uzun sürmüş, yoksullar (*saâlik*) için ayrı bir sofranın da dahil olduğu bir halk şölenleri gecesi (*simât*), kıraatler ve nihayet Muzafferüddin'in huzurundaki herkese para dağıtmasıyla doruğa ulaşmıştı. Bu kutlamalar daha sonra başka yerlerdeki mevlit usullerinin gelişmesinde bir tür paradigma tesis etti. Memlûklar döneminde (1250-1517),

32 Lane, *Manners and Customs*, 420-23.
33 Veronica Doubleday, *Three Women of Herat* (Austin: University of Texas Press, 1990), 46-53.

birçok insan sadaka dağıtırken, sultanlar misafirler arasındaki yoksullarla imtiyazlıların hepsinin bir şeyler aldığı ziyafetler düzenliyordu.[34]

Peygamber "Recep Allah'ın ayı, şaban benim ayım ve ramazan halkımın ayıdır" demişti. Bu üç kutsal ayda vuku bulduğunda oruç tutmanın ve sadaka vermenin sevabının arttığı söylenir. İslam öncesi dönemlerde recep bir kurban ayıydı ve bu uygulama Peygamber'in hac sırasındaki Kurban Bayramı'nda fukara arasında et dağıtılması tavsiyesiyle devam etti.[35] Osmanlı valide sultanı Kösem Sultan bu üç ay boyunca Peygamber'in soyundan gelen iki yüz kişiye maaş bağlıyordu. Aynı zamanda borçluların ve hafif suçluların gizlice hapisten çıkarılmasını ayarlıyor, borçlarıyla cezalarını kendi cebinden ödüyordu.[36] *Leyle-i berât* [berat gecesi], hayat ağacının yapraklarının dökülerek gelecek yıl öleceklerin kimliklerinin ifşa olduğu gece, şabanın on dördüne denk gelir. Bu gece Endonezya Müslümanları arasında yoksullara yiyecek dağıtılması da dahil olmak üzere ölülerin adına dua ve kutlamalarla geçer.[37]

Ramazan ayı boyunca tüm dünyada Müslümanlar şafaktan alacakaranlığa kadar oruç tutarlar, ama daha önce gördüğümüz üzere, ramazan aynı zamanda zekâtın ödenmesinin tavsiye edildiği ve yoksullar için fıtır sadakasının toplandığı bir aydır. Ramazanın yirmi yedinci gecesi, kadir gecesi, özellikle kutsal sayılarak diğerlerinden ayrılır, çünkü Kuran o gece indirilmiştir ve o gece yapılan iyilikler özel bir sevaba nail olur.[38] Ramazanda asgari fitre sadakasına ilaveten büyük çaplı cömertlik gösterileri yaygındır. Varlıklı insanlar bütün konu komşunun ağırlandığı sofralar kurabilir ve gelen geçeni oruç açması için iftara davet edebilir. Hükümdarlar için de ramazan geniş kapsamlı cömertlik için bir vesileydi. Her gece binlerce insan için et ve ekmek hazırlanıp dağıtıldığına dair tasvirler olağandışı değildir. Fatımi

34 Ibn Khāllikān, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, c. II, çev. Mac Guckin de Slane, (Paris: Büyük Britanya ve İrlanda Doğu Tercüme Vakfı için basılmıştır, 1842-71 tıpkıb. 1961), 539-40; H. Fuchs ve F. Delong, "mawlid," *EI*[2] içinde, VI:895-96; Sabra, *Poverty and Charity*, 52.

35 M. J. Kister, "Radjab," *EI*[2] içinde, VIII:374.

36 Mustafa Naima, *Tarih-i Naima* (İstanbul, 1285/1868-69), V:113, Peirce, *The Imperial Harem*, 209'da alıntılandığı şekliyle.

37 A. J. Wensinck, "Sha'bān," *EI*[2] içinde,IX:154.

38 M. Plessner, "Ramadan," *EI*[2] içinde, VIII:417. Bir dizi hayırsever uygulamayı da içeren değişik çağdaş ramazan gelenekleri için bkz. www.ramadhanzone.com/ramadhan_world. asp (erişim: 11 Aralık 2006).

halifeleri ramazan sırasında ve Ramazan Bayramı'nda büyük ziyafetler veriyor, önemli misafirler dışarıdakilere dağıtmak üzere yiyecek götürmeleri için teşvik ediliyor, bu suretle iyilik tekrarlanıyor ve hamilik bağları zincirini kuvvetlendiriyordu.[39]

İbn Battuta Anadolu'da seyahat ederken karşılaştığı ahi birliklerinin ramazan ve Ramazan Bayramı'ndaki cömertliğini şöyle tasvir eder:

> Bu zanaatkârların her grubu sığır, koyun ve yığınla ekmek getirdi, hayvanları mezarlıkta boğazladıktan sonra etlerini ekmekle birlikte sadaka olarak dağıttı... Bayram namazını kıldıktan sonra sultanla beraber konağına gittik ve önümüze yiyecekler getirildi. Âlimler, şeyhler ve genç ahiler için ayrı bir sofra kuruldu. Fakirlerle muhtaçlar için de ayrı bir sofra kuruldu ve ister yoksul ister zengin olsun, o gün hiç kimse sultanın kapısından geri çevrilmedi.[40]

İbn Battuta'nın hikâyesi, hayırseverliğin nasıl eşzamanlı olarak birden çok gündemi takip etmek üzere tasarlandığını açıkça örnekler. Burada, sultan yoksulların da dahil olduğu bayram kutlamalarına destek veriyor, ama sofralarda zenginleri yoksullardan ayırarak mevcut sosyal ve ekonomik hiyerarşileri muhafaza ediyordu. Osmanlı imaretleri de imparatorluğun her yerinde, ramazanda daha hali vakti yerinde olanlara ve yoksullara yahni, zengin pilavlar ve tatlılar sunarken benzer bir uygulamayı takip ediyordu.[41]

Osmanlı İstanbulu'nda, kudretli Kösem Sultan'ın gelini ve ondan sonra valide sultan olan Turhan Sultan (ö. 1683) ramazanın başında Anadolu kıyısındaki Üsküdar semtinde yoksullara muntazaman pirinç, yemeklik yağ gibi temel ihtiyaç maddeleri ve yakacak odun dağıtırdı. Daha önce aşureyi tasvir ederken alıntıladığımız İranlı köylü çocuğun anılarında şunlar da naklediliyor: "Ramazanda yapılan iyiliklerin sevabı çift katlı olurdu. Zenginler Tanrı'ya borçlarını kazanlar dolusu yahni pişirip dağıtarak, kurban

39 Sanders, *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*, 76-79; Sabra, *Poverty and Charity*, 53.
40 H. A. R. Gibb, çev. ve ed., *The Travels of Ibn Battuta AD 1325-1354*, c. II (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1962), 427-28. Ahiler belki loncalarla bağlantılı olan ortaçağ gençlik birlikleri gibi görünüyor. Bu konuda bkz. Ziya Kazıcı, "Ahilik," *TDVİA* içinde (1988), 1:540-42.
41 Singer, *Constructing Ottoman Beneficence*, 58-60, 115.

edilmiş bir kuzunun etini paylaşarak ve komşularına kuru erzak (mesela pirinç) hediye ederek öderdi."[42] 20. yüzyılın sonunda Fas'ta orucu *harira* denilen bir çorbayla açmak âdetti. Ülkenin her yerinde herkes zengin fakir ayrımı olmaksızın aynı şeyi yiyordu.[43] Bugün Türkiye'de belediyeler tarafından kent meydanlarında kamusal, özel yahut ortak katkılarla ve bazen siyasi partilerin mali desteğiyle muazzam iftar çadırları kuruluyor (Res. 5). Katı bir yükümlülük olmasa da günlük iftar yemeklerinin sponsorluğunu görünüşe bakılırsa bazı yerlerde mevki sahibi ve varlıklı dindar Müslümanların üstlenmesi (günümüzde bile) beklenen bir uygulama haline gelmiştir.

Hac ayı olan zilhicce Müslüman yılının son ayıdır. Onuncu gününde ve resmî hac ritüellerinin sonunu belirtmek için Müslümanlar dünya çapında Kurban Bayramı'nı kutlar, [kurban kesmek] gücü yeten özgür Müslümanlar için zorunluluktur. Ebu İlya'nın hikâyesinde Kurban Bayramı, ailesinin komşularının yoksulluğunu keşfettiği bayramdı, çünkü komşu kadın bir kuzu veya koyun kurban edememiş, gücü sadece kasaptan bir parça et satın almaya yetmişti.[44] Kurban edilen hayvan, Tanrı'nın İbrahim'e oğlunun yerine sunduğu koça işaret eder ve etin bir kısmı hayır olarak dağıtılır. Postel kurban kutlamalarına dair bize aşağıdaki tasviri bırakmıştır:

> Bu günlerde ve bundan önceki yedi günde Türkler ölçülemeyecek denli çok hayırda bulunur; koyun etini tercih ettiklerinden özellikle çok koyun keserler. Bütün fakir hanelerine gelip *bayramlık*'larını, yani et, ekmek, sikke vb almaya davet ederler. Hastaları ziyaret eder, yetimlere yardımda bulunurlar. Başkaları mezarlara gider ve ölülerin ruhları için yiyecek götürürler. Kısaca, hayırseverliklerinin sergilenme şekilleri etkileyici bir görüntü meydana getirir.[45]

Kurban Bayramı sırasında gösterilen büyük cömertliklere ilişkin tasvirleri bulmak nispeten kolaydır. Bununla birlikte, Memlûk sultanı Kayıtbay'ın

42 Abedi ve Fischer, "An Iranian Village Boyhood," 328.

43 Donna Lee Bowen ve Evelyn A. Early, ed., *Everyday Life in the Muslim Middle East* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 207.

44 E. Mittowich, "Īd al-adhā," *EI*² içinde, III:1007.

45 Postel, *De la République des Turcs*, 64-65; benim çevirim (AS).



**Resim 5.** İftar çadırı, İstanbul, Eylül 2007. Eminönü Belediyesi'nin desteğiyle kurulan bu çadırda iftar için ikram edilen yemeklerin destekçileri değişiyor. Yazarın çektiği fotoğraf.

hükümdarlığı sırasında ortaçağ Kahiresi'nden elde ettiğimiz bulgunun gösterdiği üzere, hayırsever bağışların ne gibi simgeler barındırdığını anlamak için her vakayı kendi ayrı tarihsel bağlarnı içinde incelemek önemlidir. Kayıtbay, halife ve kadılardan sufilere ve dullarla yetimler dahil nüfusun en güçsüz kesimlerine kadar herkese para bahşediyordu. Gelgelelim altın ve gümüş sikkeler statüleri daha yüksek olanlara dağıtılırken, daha alt gruplardaki insanlara –düşük kademedeki fakihler ve yoksullar– bakır sikke veriliyordu.[46] İbn Battuta'nın katıldığı iftar ziyafetlerinde veya halka açık Osmanlı saray şölenlerinde olduğu gibi burada da mevcut sosyal hiyerarşi korunuyor, hatta onaylanıp vurgulanıyordu. Keza, Postel gözlemlediği Türklerin cömertliğine odaklanıyor, ancak tasvirinin içinde saklı bir ritüel –daha varlıklı bir insanın evine gitmek– hayır sahiplerinin iyilik yeteneği kadar yoksulların veya hali vakti o denli iyi olmayanların bağımlı durumuna dikkat çekiyor.

Demek ki Müslüman takvimine her hafta ve yılın bütün aylarında sadaka vesileleri damgasını vurur. Ne var ki bu [Hicri] takvim mevsimler içinde dönüşümlü olarak değiştiğinden hiç bir ay doğal mevsimlere göre sabit

46 Sabra, *Poverty and Charity*, 53-54.

kalmaz. Bu mevsimler de özellikle hasat zamanlarında hayır işlerine vesile olur. Yerel kutlamalar ve [hayır] dağıtımları yılın bu dönemlerine bağlanabilir. Kitab-ı Mukaddes'te (Lev. 23:22) ve özellikle Rut'un hikâyesinde (Rut'un Kitabı 2:2-3) anızı (herhangi bir hasattan sonra tarlalardaki döküntü veya biçilmeyen ürünü) toplamanın yoksul insanların hakkı olduğu nakledilir. Bu gelenek 18. yüzyılda da, mesela Selanik'te, varlığını sürdürüyordu. Orada kadıya, bir kadının tarlada öldüğü bir vaka getirilir. Ölenin biraderleri kadının öldürüldüğünü iddia ediyorlar, tarlanın sahibi olan davalı ise kadının kızıyla birlikte hasatçıların işi bittikten sonra geride kalan buğdayı toplarken sıcaktan öldüğünü söylüyordu. (Cömertlik gösterip kadının cenazesinin kaldırılmasını sağladığını ileri sürüyordu.)[47] Anız toplama, başka yerlerin yanı sıra çağdaş bir ortamda, 20. yüzyılın sonlarında Afganistan'da da gözlemleniyordu. Herat'taki *jat*'lar sosyal konumları düşük berber-çalgıcılardı ve "dilenirken açgözlü, gürültücü ve ısrarcı olduklarına" dair adları çıkmıştı. Bununla birlikte "hasat zamanı sadaka olarak tahıl toplamak gibi geleneksel bir hakları da vardı. Kendilerine para veya hediye verildiğinde cömert hamilere övgü yağdırıyor, ama cimri olanlara hakaret ediyorlardı."[48] Bu birkaç hasat örneği, sadaka vermek için, sadece tahıla değil, mevsimlere ve başka ürünlere bağlı başka vesileler olabileceğini de gösteriyor. Her durumda, ele geçen miktar muhtemelen yerel tarımın kalitesine ve münferit tarımsal döngülerin nispi başarı veya başarısızlığına göre değişiyordu. Ancak kırsal ve tarımsal tarih neredeyse daima kentsel olaylardan daha az belgelendiğinden, kırsal alandaki sosyal ilişkilerin ve yerel uygulamaların ayrıntılarını keşfetmek daha zordur.

Ortak bayram ve dinî törenler takvimi, değişik yerlerdeki Müslümanlara ritüel kutlamalar ve sadakalar için tümüyle özdeş olmasa bile örtüşen vesileler sağlıyor gibi görünmektedir. Bununla birlikte bu takvim zaman içinde statik değildi. Münferit bayramlar, mesela Peygamber'in yukarıda ele alınan doğum günü veya İran'ın yeni yılı (nevruz) önemli bayramlar olarak daha öne çıktılar veya önemlerini kaybettiler ve her zaman yahut her yerde ya da sözgelimi Sünniler ve Şiiler arasında aynı derecede önemli değildi. Sa-

47 Eyal Ginio, "Living on the Margins of Charity: Coping with Poverty in an Ottoman Provincial City," *Poverty and Charity* içinde, ed. Bonner ve diğ.., 172.
48 Doubleday, *Three Women of Herat*, 161.

daka vermek, ortak takvimin yanı sıra yerel kutlamalara ve kutsal mahallere de damgasını vurabiliyordu. İslami ritüeller sözlüğünde çok sayıda insanın çok rahat anlayabileceği fiiller olan ve hatta belki de İslamlaşmanın işaretleri olan bu tür bağışlar çeşitli bayramların içine dahil edilebilir. Gelgelelim, bu bağışların her birinin kendi bağlarnı vardı ve bunların tam ve özel tarihsel anlamı ancak onları tek tek inceleyerek değerlendirilebilir.

## Ömre yayılan bağış

Hayır amaçlı bağış bir bireyin ömrü boyunca kilit olaylara da eşlik ediyordu. İslam hukuku bir çocuğun doğumundan yedi gün sonra bir hayvanın kesildiği ve etinin bir kısmının veya tamamının fukaraya dağıtıldığı *akika* diye anılan bir kurbanı tavsiye eder. Bebeğin yine *akika* denilen saçı tıraş edilip tartılrnalı ve bu ağırlıktan daha az olmayan bir miktar, altın veya gümüş olarak yoksullara dağıtılmalıdır.[49] Bir çocuğun başarılı ve sağlıklı doğumundan duyulan şükranı ifade eden çağdaş bir yerel gelenek ise bir evliyanın türbesinde helva pişirmek ve bir bölümünü orada dilencilere dağıtmak şeklindeki Sünni Afgan âdetidir.[50]

Oğlanların sünneti Müslüman topluluklarda dünya çapında, birbirinden Fas ve Cava Adası kadar uzak yerlerde uygulanmaktadır.[51] Bir erkek çocuğun sünneti Müslümanlar için değişik türde hayır işlerine girişmek için özel bir fırsat olarak görülür ve çok önemli iki ritüeli birbirine bağlar. Tarihsel olarak, birtakım hali vakti yerinde aileler oğullarını sünnet ettirdiklerinde hanenin diğer mensuplarının veya durumları o denli iyi olmayan komşuların oğullarını da sünnete dahil ediyorlardı. Bu uygulama yabancı ziyaretçilerin gözünden kaçmıyordu. Bunların arasında İstanbul'u 17. yüzyılda ziyaret eden sanatçı-seyyah G. J. Grelot da vardı. Grelot şunları gözlemler:

> Şöyle ki, bir oğlanı altı veya yedi yaşına gelmeden asla sünnet etmiyorlar: Çoğunlukla altı-yediden daha büyükler sünnet ediliyor, ama

49 Meisami, *The Sea of Precious Virtues*, 164; Th. W. Juynboll and J. Pedersen, '"akīka," *EI*² içinde, I:337; Denny, *An Introduction to Islam*, 270.

50 Doubleday, *Three Women of Herat*, 46-48.

51 Birçok Müslüman toplumunda erkek çocuklar geleneksel olarak yedi yaş dolayında sünnet edilir, ama bu, yerel geleneklere ve yöresine göre değişir. Bkz. A. J. Wensinck, "khitān," *EI*² içinde, V:20-22.

daha küçük olanlar kesinlikle sünnet edilmiyor, ebeveynin keyfine göre bazen on iki, on beş yahut daha da büyük olabiliyorlar; özellikle bunlar eğer yoksul insanlarsa, o zaman özel bir sünnetin masrafını karşılayacak güçleri olmadığından zenginler bir halk sünneti düzenleyene kadar beklemek zorundalar... Ve çoğu zaman zengin insanların çocuklarının sünnetindeki cömertlikleri büyük miktarlara ulaşıyor. Çünkü sünnet masraflarını çoğunlukla kendilerinin karşıladığı çok sayıda fakir çocuğa verdikleri sadakaların yanı sıra aynı zamanda mahalledeki yoksullara da hatırı sayılır sadakalar dağıtıyorlar. Bu suretle Tanrı'nın lütfunun yeni sünnet edilmiş oğlanların ve ailenin geri kalanının üzerinde olmasını amaçlıyorlardı.[52]

Osmanlı sultanları için bir oğlun sünneti halka açık büyük kutlamalar için bir vesileydi –bunun tipik bir örneğini Grelot tasvir ediyor– ve böyle bir olay çok sayıda erkek çocuğu, gerek yetimleri gerek imparatorluğun saygın isimlerinin ve aynı şekilde fakir ailelerin çocuklarını ihtiva edebilirdi. Muhteşem resimlerle bezenmiş *Surname-i Hümayun* ve *Surname-i Vehbi* albümlerinde, sırasıyla III. Murad (1582) ile III. Ahmed'in (1720) oğullarının sünnet kutlamaları tasvir edilir. *Surname-i Vehbi*'den alınan resimde (Res. 6) görüldüğü gibi, sultanın hamilik ettiği oğlanlar refakatçilerinin dikkatli bakışları altında halka açık özel eğlencelere katılıyordu.[53] Daha önce belirtildiği üzere, sultanların bu vesilelerle sponsorluğunu yaptığı halk şölenlerinde sofralara ulaşabilenlere çok doyurucu yiyecekler sunuluyor, ancak yoksulların önüne zanaatkârlar, yeniçeriler, hassa muhafızları, ulema ve diğer ileri gelenlerden çok daha az yemek çeşidi (ve daha küçük porsiyonlar) konuluyordu.[54] Böylesi şölenlerde zenginlerle fakirler sultanın cömertliğinin farklı biçimlerinden benzer şekilde yararlandığından konukseverlikle iyilikseverlik arasındaki çizgi gözden kayboluyordu. Bütün hanedan bağışları,

52 Alıntı: G. J. Grelot, *A Late Voyage to Constantinople (1680)* Laurence Kelly, ed. ve der., *Istanbul: A Travellers' Companion* içinde (New York: Atheneum, 1987), 337.
53 *Surname-i Humayun*'da resmedilen 1582 tarihli daha önceki şenlik için bkz. Derin Terzioğlu, "The Imperial Circumcision Festival of 1582: An Interpretation," *Muqarnas* 12 (1995): 84-100. Böyle kutlamaların başka örnekleri Memlûk döneminde de bulunabilir, bunun için bkz. Sabra, *Poverty and Charity*, 54.
54 Tezcan, *Bir Ziyafet Defteri*.



**Resim 6.** *Surname-i Vehbi*'den 1720'de Sultan III. Ahmed'in (1703-30) oğulları için düzenlenen sünnet şenliklerinin bir parçası olarak sünnet edilecek erkek çocukları gösteren minyatür. İki haftalık eğlencelerin parçası olarak sultanın önünde oynanan ciridi (bu tabloda oyun at sırtında değil, yerde oynanıyor) seyreden oğlanlara sünnetçilerle yeniçeriler refakat ediyor. Sol üst köşede, arkasında erkek ve kadın seyircilerin bulunduğu bir mızıka görünüyor. *Surname-i Vehbi*, A.3593, f.43a. Topkapı Sarayı Müzesi'nin izniyle.

şölene katılan her bir kişiye ve herkese sultana bağımlılıklarını hatırlatan güç ve prestij gösterileriydi.

Eğitim günümüze kadar birçok toplumda yardımsever girişimler için popüler ve yaygın bir fırsat suna gelmiştir. Hayırsever bağışların eğitimi nasıl finanse ettiğini araştırmadan önce, eğitimin hayır işi için neden başlıca bir odak olduğunu dikkate almaya değer. İslam'da öğrenme ve bilgi, Yahudilikte olduğu gibi, dinî ritüellerin doğru şekilde yerine getirilmesi için hukuki bilginin öneminden ve hayatın çoğu yönü dinî hukuk tarafından düzenlendiğinden dolayı merkezî bir önem taşır. Erken dönem İslam toplumlarında İslam inancı ve şeriat ile fıkhının temel metinlerinin öğretimine duyulan ihtiyaca dayanan bir öğretim programı geliştirildi. Özünde, Müslüman çocuklarına Kuran'ı öğretmek, İslam dinini öğretmenin ve insanlar ister zengin ister fakir olsun, toplum için ortak bir kültürel referans çerçevesi yaratmanın temeliydi. İslam dini, hukuki ve siyasi çerçeveyle birlikte dünya için ruhani bir düzen sunuyordu. Dolayısıyla Kuran öğretimi çocukları sosyalleştirmenin bir vasıtasıydı ve bir bakıma mevcut düzenin kabulünü teşvik etmek için çocukların eğitimine destek olmak güç ve para sahibi insanların çıkarınaydı. Bütünüyle olmasa da büyük ölçüde erkeklerin tekelinde olan ileri düzeyde şeriat ve fıkıh öğrenimi ruhani ve hukuki otorite olarak davranan bir âlim-fakihler topluluğu yaratıyordu.

Eğitim ilkin camilerde ve muhtemelen başka mahallerde de vuku buluyordu. 10. yüzyıla gelindiğinde öğrencilerle öğretmenleri barındırmak için camilerin yanında hanlar tesis edildi ve bu eşleşmeden 11. ve 12. yüzyıllarda özellikle İran, Irak, Suriye ve Mısır'da medrese kurumu doğdu. Vakfedilen bu eğitim kurumları yaklaşık olarak Selahaddin'in (ö. 1193) zamanından Memlûk (1250-1517) döneminin sonuna kadar Suriye ve Mısır'da hızla çoğaldı. Hem medreselerin yanında hem de bağımsız olarak çoğunlukla Kuran öğretmeye yönelik ilkokullar (mektep) açıldı. Özel amaçlı okullar olan medreseler mescit, sınıf ve yaşam alanlarına sahipti ve tanınmış bireyler, çoğu zaman hâkim siyasi zümrelerin mensupları tarafından vakfediliyordular. Çok farklı büyüklükte ve farklı şartlara sahip olan vakıflar genellikle âlim-hocaların maaşlarını sağlıyordu ve öğrencilere yaşayacakları ve eğitim görecekleri bir yer, bazen günlük yemek ve nakit cep harçlığı, ayrıca

yılda bir veya iki takım yeni giysi sağlanabiliyordu. Vakfiyelerde ayrıca idari personel, gözetmenler ve bina bakımı için verilecek destek, kimi zaman da müfredatla ilgili ayrıntılar şarta bağlanırdı.[55]

Hamiliğin bireysel doğasını vurgulayan başka tür bir eğitsel iyilikseverlik, Osmanlı-Türk yazar ve siyasi eylemci Halide Edip Adıvar'ın (1884-1964) hatıratında nakledilir. Yazar küçük bir kız olarak okula başlamasına damgasını vuran bir merasimi tasvir eder. Ailesi bütün sınıfa sadece şekerleme ve para dağıtmakla kalmaz, hali vakti yerinde insanlar olarak aynı mahallenin daha yoksul çocuklarını da merasime dahil eder ve onların eğitimi için de ödeme yapar. Halide Edip bu uygulamayı biraz nostaljik olarak Osmanlı yardımseverlik geleneklerine atfediyordu: "Osmanlıların o eski sistemli yardımseverliği, hızla yok olsa da henüz tamamen ölmüş değildi."[56] Halide Edip'in gözlemi hayırsever uygulamayı ve eğitim kurumlarını önemli bir değişim anında yakalıyordu, çünkü 19. yüzyıl reformları ve 20. yüzyılda Ortadoğu ülkelerinin peyda olması, onun ebeveynlerinin kişiselleştirilmiş hayırseverliğiyle hamiliğini gereksiz ve köhne kılmak anlamına gelecek, evrensel olmasa bile yaygın, devlet destekli bir eğitimin kademe kademe tesisini içeriyordu.

Çocukların eğitimi ister Kuran ve hadislerdeki birçok ilgili bölümden, ister çevrelerindekilerin davranışlarından olsun hayırseverlik hakkında bilgilenmeyi de içeriyordu. İnancın namaz ve sadaka vasıtasıyla teyidinde gösterilen ısrar, çocukların Kuran'ın başka ayetleriyle birlikte ezberledikleri bir şeydi. Erken dönemin Hanefi âlimlerinden Ebu Mansur el-Matüridi'ye (ö. 944) göre, Müslümanlar çocuklarının vermeyi öğrenmesini sağlamalıydı: "Mümin, nasıl ki çocuğuna tevhit doktrini ve inancını öğretmekle yükümlüyse, ona cömertlik ve hayırseverliği de öğretmekle yükümlüdür,

55 Jonathan P. Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 6-18, 67-69; Robert Hillenbrand, *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning* (New York: Columbia University Press, 1994), 173-251; medreselere dair bkz. George Makdisi, *The Rise of Colleges* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981) ve Yaacov Lev, *Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2005), 85-112.

56 Halide Edip, *The Memoirs of Halide Edip* (Londra: John Murray, 1926), 85-88, 88. sayfadan alıntı.

çünkü bu dünyayı sevmek bütün günahların kaynağıdır."[57] Çocuklar büyük ihtimalle küçük yaştan itibaren sadakaya ya bağış veren ya da bağış alan, belki her ikisi olarak, belki kendilerinin yahut kardeşlerinin sünnet törenlerinde tanıklık ediyorlardı. Lane'in Kahire tasvirinde olduğu gibi, çocuklar hayırsever dağıtımların göreneğin ayrılmaz bir parçası olduğu bayram kutlamalarına katılıyorlardı. Başka bir örnekte, Ebu İlya'nın çocukları babalarının yardım ettiği dulun çocuklarına ders veriyorlardı.

Evlenme törenleri de hayır bağışları içerebilirdi. Osmanlılar döneminde padişah kızlarının düğün kutlamaları kızların erkek kardeşlerinin sünnet törenlerinin bir emsaliydi ve halka açık ziyafet verme, sikke dağıtma gibi aynı unsurların bir kısmını kapsardı. III. Murad'ın (1574-96) kızı Fatma Sultan'ın düğününde "kucak dolusu parlak yeni sikke dağıtıldı... hiç alamayanlar ise hayıflanıyordu." Daha önce belirtildiği üzere, bunun gibi cömertçe ihsanlar böyle özel günlere uygun büyüklükte kalabalıkların katılımını sağlama almak niyetiyle yapılıyor, bu suretle alenen sergilenen güç ve zenginliğe tanıklık edilmesine ve bunların onaylanmasına hizmet ediyor olabilirdi.[58] Yiyecek dağıtımları yoksullar için gerçek bir beslenme imkânı ve alışılmış menülerinde bir değişiklik sunabilirken, böyle vesilelerle alınan bir sikke ise bayramın tadını çıkarmak, bir borcu ödemek, gerekli giysileri veya aletleri satın almak veya parayı daha dar zamanlar için saklamak üzere kullanılabiliyordu. Evlenme de hayırsever bağışlara bir hedef sağlayabiliyordu; bazen varlıklı kadınlar çeyiz düzmek suretiyle evlenmelerine yardımcı olarak kızlara iyilikte bulunurlardı.[59]

Hayırsever bağışlar çoğu zaman bir başarı veya sevinci kutlardı, ama zor dönemlerde yahut bir trajedinin peşi sıra yapıldığında da aynı derecede önemli olabilirdi. Yolculuğa çıkarken, ki çoğu kez tehlikeli bir girişimdi, bir iyilik yapılabiliyor veya söz konusu iyiliği sağ salim geri dönüldüğünde yapma vaat edilebiliyordu. İbn Battuta, deniz yoluyla Hindistan veya Çin'e gide-

57 Abu Mansur al-Maturidi, şurada alıntılandığı şekliyle: Ibn Nujaym, *Al-Bahr al-Ra'iq* (Kahire 1334/1915), VII:284, Weir ve Zysow'a göre, "sadaka," VIII:715.

58 Peirce, *The Imperial Harem*, 123, 1593-94'deki olaylarla ilgili olarak Osmanlı tarihçi Selaniki'den (ö. y. 1600) alıntılıyor.

59 Peirce, *The Imperial Harem*, 202, Ellison Banks Findly, "Women's Wealth and Styles of Giving: Perspectives from Buddhist, Jain, and Mughal Sites," *Women, Patronage, and Self-Representation* içinde, ed. Ruggles (Albany: State University of New York Press, 2000), 104.

cek kimselerin, salimen geri döndüklerinde yerine getirecekleri taahhütleri Ebu İshak'ın (936-1035) Kazuran'daki (İran) türbesine nasıl yazılı olarak bıraktığını tasvir etmektedir. Bu seyyahlar eğer ülkelerine dönebilirlerse türbenin imaretindeki görevliler taahhüt edilen meblağları almaya gider ve vaat edilen paraları yoksul insanlara dağıtırlardı.[60] Birçok defa, *Binbir Gece* hikâyelerindeki kişiler tehlikeden kurtulmanın karşılığında klişeleşmiş bir şükran gösterisi olarak sadaka verirler.[61] Bu hikâyeler genellikle tarihsel kaynak sayılrnasa da edebiyat kültürel uygulamaları anlamaya katkıda bulunabilir.

Tedaviyle sıhhate kavuşmak kadar ilahi müdahale için niyazda bulunmak veya şükretmek amacıyla yapılan bağışlar hem hastalık hem sağlık hallerine damgasını vuruyordu. Hastaneler kurmak hastalık tedavisiyle ilişkili en büyük ve en etkileyici hayırseverlik şekliydi, ancak, muazzam masraflı olduklarından ve tıbbi uygulama 20. yüzyıldan önce böyle kurumlarda önemli bir yer tutmadığından nadir bir bağış türüydü. Vakıf olarak kurulan hastaneler, yeterli yemekle birlikte, kalacak temiz, sessiz, sıcak ve güvenli bir yeri de kapsayan temel bir bakım sunuyordu. Hastaneler cerrahi tedavi, ilaç tedavisi ve başka tedaviler de sunduğu halde, kimi zaman sakin bir ortamda verilen düzenli ve besleyici gıdalar tıbbi tedavinin önemli, hatta yeterli bir parçasıydı.[62] Memlûk dönemi Mısırı'nda veba salgınıyla karşı karşıya kalındığında hem sultanlar hem sıradan insanlar kamu yararına iyilik yapmışlardı. Halk 1348'de muazzam sayıda ölüyü hiçbir ücret almadan hazırlayıp gömmüş, vakitleri ile becerilerini cesetleri yıkama ve tabut yapmaya adamışlardı.[63] Modern dünyada oldukça örgütlü ve yaygın olan bu gönüllülük örneği bu hayırseverlik şeklinin eşsiz bir görünümünü sunmaktadır. Sezgilerimize kulak verecek olursak böyle eylemler modern öncesi çağda hayatın çok rastlanan, gerekli ve şaşırtıcı olmayan bir parçasıydı. Cesetleri gömmek, kamu sağlığının gereği olduğu kadar ölen kimseye gösterilen hayırsever bir davranıştı.

60 Gibb, *Ibn Battuta*, c. II, 320-21.

61 Bkz. Sinbad'ın hikâyelerindeki birkaç örnek, *Arabian Nights' Entertainments* içinde, ed. Robert L. Mack (Oxford: Oxford University Press, 1995), 151-67.

62 Bkz. Yasser Tabbaa, "The Functional Aspects of Medieval Islamic Hospitals," *Poverty and Charity* içinde, ed. Bonner ve diğ.., 95-120; Miri Shefer, *Living with Death: Medicine ami Society in the Early Modern Middle East* (Albany: State University of New York Press, yakında çıkacak).

63 Sabra, *Poverty and Charity*, 55.

Memlûk sultanları ve beyleri arasında yaygın bir uygulama, hastalanan bir adamın "sadakayla deva bulması" (*deva bi'l sadaka*) için yoksullara cömertçe yardım edilmesiydi.[64] Hayırseverlik, büyük veya küçük olsun, insanın sağlığının düzelmesine de damgasını vuruyordu. Seyyah ve yazar Evliya Çelebi'nin (ö. 1684) amcası ve hamisi olan Melek Ahmed Paşa'nın (ö. 1662) hayatı, berbat bir iltihaptan kurtulmasıyla ilgili olarak, aşağıdaki tasvirde de görülebileceği gibi kapsamlı bir şekilde belgelenmiştir.

> Melek Paşa, Allah'a hamd olsun, günden güne iyileşerek iki ayda sağlığına kavuşup bütün fukaralara 20 kese dağıttı. Bütün ağalarının voyvodalığı muhasebelerini bağışlayıp tüm ağaları hizmetlere yollayıp kendileri ara sıra avlanmaya çıkıp bağ ve bahçelerde zevk u safâlar ederken nice yüz yetim oğlanları sünnet edip kimini birer ağaya, kimini ustaya ve kimini hocaya verip birer kat giysiler bağışlardı. Ve nice yetime kızları bazı Müslümanlara verip giydirip kuşatıp çerağ edip Silistre içinde Çarşıbaşı'ndan ta İstanbul Kapısı'na kadar 3 bin mimar arşını uzunluğundaki anayol üzerinde kârgir yapı kaldırımlar yapıp nice yerlere sel yolları açıp Silistre şehrini çamur deryasından kurtardı. Bir saraçhane, bir kahvehane ve nice haneler yapıp anayol kaldırımlarına vakfeyleyip Sipah Kethüdayeri Zangoç Hasan Ağa'yı bu evkafa mütevellî tayin etti.[65]

Böylece Melek Ahmed Paşa'nın, kapısındaki hizmetkârlardan isimsiz yetimlere kadar çok geniş bir kesime hayrı dokunuyordu. Keza genel kamu refahını ihmal etmiyor, altyapı, sanayi ve boş vakitlerin değerlendirilmesi gibi alanlarda hayır işliyordu. İster gerçek ister edebî bir kurgu olsun, iyilik gören kişilerin listesi cömert bir bağışçı imajı sunuyor, bu da paşanın yaptığı hayra mümkün ölçüde çok insanı dahil edecek denli düşünceli olduğunu gösteriyor. Hayırsever girişimlerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yerini anlamak bakımından daha önemli bir husus, Melek Ahmed Paşa'nın

64 Sabra, *Poverty and Charity*, 56.
65 *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 5. cilt, s. 150, haz: Seyit Ali Kahraman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.

bayındırlık işleri listesi, yol yapım ve bakımı gibi hizmetlerin sorumluluğunun sık sık vakıf şeklinde olmak üzere büyük ölçüde sultanlar, imparatorluk görevlileri ve ileri gelen kimselerin omuzlarına nasıl yüklendiğini örnekler. Öte yandan Postel'in tasvirine göre küçük ölçekli yol işleri imparatorlukta hemen hemen herkes tarafından üstleniliyordu.

Melek Ahmed Paşa'nın şifa bulması kadar talihli olmayan bir olay, aynı derecede bir iyilik vesilesi olmakla birlikte, IV. Murad'ın kızı olan zevcesi Kaya Sultan'ın (ö. 1659) hikâyesiydi. Hamile olan Kaya Sultan'ın, rüyalarının kötüye yorulmasından, cesareti kırılmıştı. Bunun sonucu olarak, "Kaya Sultan günden güne Hak tarafına yönelip 20 bin altın Mekke ve Medine'ye, 20 bin altın da Harem-i Hâs'ın büyük, küçük, seferli, kavurmacılar, hazineli, kilarlı, doğancılar ve hâsodalarına vakfetti." Evliya Çelebi, Melek Ahmed Paşa'da olduğu gibi Kaya Sultan'ın da hem doğrudan kendi kapı halkı hem de kamu refahı yararına cömert davrandığını gösterme konusunda titizdi; aynı zamanda onun artan iyiliklerini artan dindarlığına bağlıyor, dinî inançla iyilik arasında dolaysız bir bağlantı kuruyordu. Gelgelelim, Kaya Sultan'ın bağışlarından hiçbiri onu kurtaramamış ve ölümünün yasını tutan Melek Ahmed Paşa'nın da onun anısına herhangi bir iyilik yapmasına meydan verilmemişti. Kaya Sultan'ın ölümüyle Melek Ahmed Paşa gözden düştüğünden sadece karısını değil, saraydaki hamisini de kaybetmiş, tüm kapısı mühürlenip müsadere edilmişti.[66]

Hayırseverlik çoğu zaman ölüm ve cenazelere de eşlik ederdi. Ölüm artık bir ömrün hesabını verecek ve ona göre yargılanacak olan ölmüş kimse için önemli bir andı. İmkânı olan insanlar ölmeden önce bağışçının ruhu adına mezarlarının başında Kuran okuyacak bir hafız için vakfiye hazırlar veya mezarlarını ziyarete gelecek ve ölen kimse için muhtemelen duasını eksik etmeyecek kişilere yiyecek dağıtılması için ödenek bırakırlardı. Son bir arzunun ve vasiyetin bir parçası olarak köleleri azat etmek de alışılmış bir uygulamaydı. Yaşayanlar da ölen kimse tarafından önceden düzenlenen hayır işlerine ilaveten, mezarda bağış yaparak veya Kuran okuyarak yahut dua ederek ölülerin adına katkıda bulunabilirlerdi. İnsanların ölmüş sev-

66 *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, 5. cilt s. 348, haz: Seyit Ali Kahraman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010.

diklerinin ruhani selametiyle meşru bir şekilde ilgilenmesi bazı hadislerde de kabul görür. Adamın biri Peygamber'e şöyle der: "'Annem ansızın vefat etti ve eğer konuşabilseydi, sanırım sadaka verirdi. Ben onun adına sadaka verebilir miyim?' O dedi ki, 'Evet, onun adına sadaka ver.'"[67] Bununla birlikte, Kuran ayetlerini okumak ve dua etmek sadece yaşayanların ölenler adına rağbet ettikleri şefaat şekilleri değildi; dua edenler aynı zamanda ölülerin de yaşayanlar adına şefaatçi olacaklarını ümit ediyorlardı.

*Şefaat*, yaşayanlar arasında yaşayanların adına uygulanmasının öğütlendiği bir hadiste açıkça "dilin sadakası" diye nitelenir. Aslında, bireysel statüye dayanan bu tür bir şefaat kapasitesi, o statüden dolayı ödenmesi gereken zekât olarak da sıfatlandırılır. Bu sebeple, şefaat eden kişi, şefaatin bir sonucu olarak affedilen veya hakkını alan ile şefaat eden arasındaki bağışçı-yararlanan ilişkisinin bir parçası olan bir bağışçıdır. Shaun Marmon, Memlûk toplumuna atıfla yaptığı şefaat tartışmasında, İslam düşüncesinde şefaat ve sadaka fikirleri arasında araştırılması gereken karmaşık bir ilişki olduğunu ileri sürer. Ona göre bu ilişki, sadakat ve yükümlülük ağlarının nasıl şekillendiğini ve kullanıldığını daha iyi açıklamaya yardımcı olabilir.[68]

Memlûk döneminin Kahiresi'ne ait tasvirlerde, yiyecek dağıtımlarının matem ritüellerine de dahil edilebilmesi için yemeklerin mezarlıklardaki cenaze törenlerinin parçası olarak düzenlendiği hikâye edilir. Ne var ki, kimi durumlarda yemekler herkesin bir pay almaya çalıştığı büyük ve başa çıkılmaz insan kalabalıklarını cezbediyordu.[69] Kahire'deki büyük El-Karafa Mezarlığı 7. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar tam bir "ölüler kenti" haline geliyor, buradaki büyük mezarlarla birçok hankâha düzenli sadaka ve hayır dağıtılmasını mümkün kılmak üzere irat bağlanıyor, bu suretle yaşayan insanlar da aynı mekâna cezbediliyordu.[70] Osmanlı sultanı Süleyman'ın (bu kitabın giriş bölümde değinilen) oğlu Şehzade Mehmed 1543'te öldüğünde, babası sevgili oğlunun ölümünden dolayı alenen yas tutmuştu. Saray imarethaneleri üç gün bedava yemek dağıtmış ve Mehmed'in türbesinde kırk gün boyunca

67 Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārı*, 55 (wasaya), bab 19; USC-MSA, Bukhari, 51/22.
68 Şefaat hakkında bkz. Shaun E. Marmon, "The Quality of Mercy: Intercession in Mamluk Society," *Studia Islamica* 87 (1998): 125-39 ve özellikle s. 132-33.
69 Sabra, *Poverty and Charity*, 96.
70 Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*, 20.

edilen matem duaları sırasında sultan yoksullara şahsen sadaka dağıtmıştı. Ertesi yıl bir selatin camisi külliyesinin temelleri atılmış ve İstanbul'daki her Müslüman mahallesinin fakir fukarasına sadaka ve kurban eti dağıtılmıştı. O dönemde 250'den fazla böyle mahalle vardı![71] (Res. 7 ve 8.)

Lane 19. yüzyılın Kahiresi'nde zengin bir adamın cenaze alayının profesyonel ağıtçı olarak birtakım yoksul insanları da içerdiğini ve bunun sadaka beklentisinden ötürü cenaze kalabalığını artırdığını anlatır. Alayın önünde "bazen üç veya dört deve gidiyor, bunlar türbede yoksullara verilmek üzere ekmekle su taşıyordu... Kimi zaman alay, mezarda kurban edilecek ve eti yoksullara dağıtılacak bir mandayla son buluyordu." Lane şöyle açıklar: "Bu âdet 'kefaret' diye anılıyor, bu şekilde ölenin büyük günahlarının değil, ama bazı küçük günahlarının bağışlanacağı farz ediliyor." Ailenin kadınları cenazeyi takip eden cuma günü, yoksullara dağıtmak için başka şeylerin yanı sıra kurabiye ve ekmek taşıyarak tekrar mezara geliyordu. Aynı ritüel üst üste iki cuma ve kırk günlük matem döneminin ardından perşembe ve cuma vuku buluyordu.[72] Mezarlardaki cömertçe dağıtımlar defin anının veya resmî matem döneminin sonrasında da devam ediyordu ve El-Karafa Mezarlığının yaşayan yoksulların yiyecek bulmayı ümit edebilecekleri bir yer olarak tanınmasında önemli bir etkendi.

Beşikten mezara kadar uzanan doğum, ölüm ve bunların arasındaki önemli kilometre taşlarıyla beraber yıllık bayramların takvimi, hayırsever bağışların İslam toplumlarında hayatın daimi bir özelliği, her türlü kayda değer olayın bir veçhesi olduğunu gösterir. Bunları farazi bir yıllık ve ömürlük takvim halinde iç içe dokuyarak, hayırseverliğin insanların hayatına oldukça düzenli bir şekilde müdahale ettiğini kanıtlamak amaçlanmaktadır. Bağışların vuku bulabileceği anlar çoğu zaman hem bağışçılar hem bağış alanlar tarafından önceden kestirilebilirdi, çünkü nerede ne dağıtılacağı konusunda standart kalıplar izleniyordu. Ancak tahmin edilebilir olduğu yerde bile her bağış hâlâ bir bireyin kapasitesine bağlı olup şahsi özelliklerin etkilerine açıktı ve bundan dolayı bütünüyle güvenilir bir destek kaynağı değildi.

71 Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 192. Bir valide sultanın cenaze töreninden bir örnek için bkz. Peirce, *The Imperial Harem*, 198, 210.
72 Lane, *Manners and Customs*, 508, 510, 518.

Peygamber dedi ki: "Âdemoğlu ölünce amel defteri kapanır, yalnız şu üç durumda kulun defterine iyilik işlenmesine devam edilir: *Sadaka-i câriye* (kalıcı bir hayır), bıraktığı ilimden faydalanabilenler, ana babanın affı için dua edecek salih bir evlat."[73]

Birçok hayırsever davranışın nispi görünmezliği içinde önemli bir istisna, İslam dünyasında yaklaşık olarak 9. yüzyıldan itibaren büyük sayılar halinde ortaya çıkmaya başlayan büyük vakıflardır. Bilim insanları vakıfların İslam toplumlarındaki merkezî rolü –yani dinî uygulamalar, sosyal etkileşim, kültürel aktarım, estetik üretim, siyasi meşruiyet, iktisadi organizasyon ve kasabalarla köylerin fiziki yapıları– üstündeki etkisi konusunda hemfikirdir. Kökleri Roma, Bizans ve Sasani kanunlarıyla uygulamalarında yatan vakıflar yerel siyasi, sosyal ve iktisadi gerçekliklerle birlikte İslami yasal ve kültürel taleplerin bağlarnı içinde gelişti. Tarihçi Marshall Hodgson özel vakıfların aşağı yukarı 10. yüzyıldan itibaren "bir toplum olarak İslam'ı desteklemenin vasıtası" olarak zekâtın yerini aldığını ve siyasi işlevlere hizmet ederken eşit ölçüde dinsel, sosyal, kültürel ve ekonomik faaliyetleri de destekleyerek "en spesifik İslami meselelerin maddi temelini" sağladığını savunur. Hodgson şöyle devam eder: "Vakıflar sayesinde, siyasi güçlerin müdahalesine gerek duymaksızın veya bundan çekinmeksizin çeşitli sivil ihtiyaç maddeleri ve hatta hayatı kolaylaştıran şeyler, özel ama güvenilir bir temele dayanarak sağlanıyordu."[74]

Camiler, mektepler, türbeler gibi birçok göz alıcı bina vakıflarca inşa edilip destekleniyor ve bu da vakıfları çoğu kez İslam toplumlarında hayırseverliğin en görünür şekli kılıyordu. Aynı zamanda, vakıflar tarihçiler için hayırseverliğin en gözle görünür kanıtıdır, çünkü vakıflar büyük yapılar kurup ayakta tutmuş, ayrıca kuruluş ve işleyişleri hakkında geride belgeler yığınından oluşan bir iz bırakmıştır. Gayriresmi hayırseverlik işleri, vakıflara kıyasla çoğu defa kayda geçirilmemiştir ve bunlara tarihî kayıtlar içinde

73 Muslim b. al-Hajjāj al-Nisābūrī, *Al-Jāmi' al-Sahīh*, 5:73; Muslim b. al- Hajjāj, "Kitab al-Wasiyya," *Sahīh Muslim*, c. IV içinde (Kahire: Dar al-Ghad al-'Arabi, 1987-90), 4; USC-MSA, Muslim, 13/1005.
74 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 cilt. (Chicago: University of Chicago Press, 1974), II:124; McChesney, *Charity and Philanthropy*.

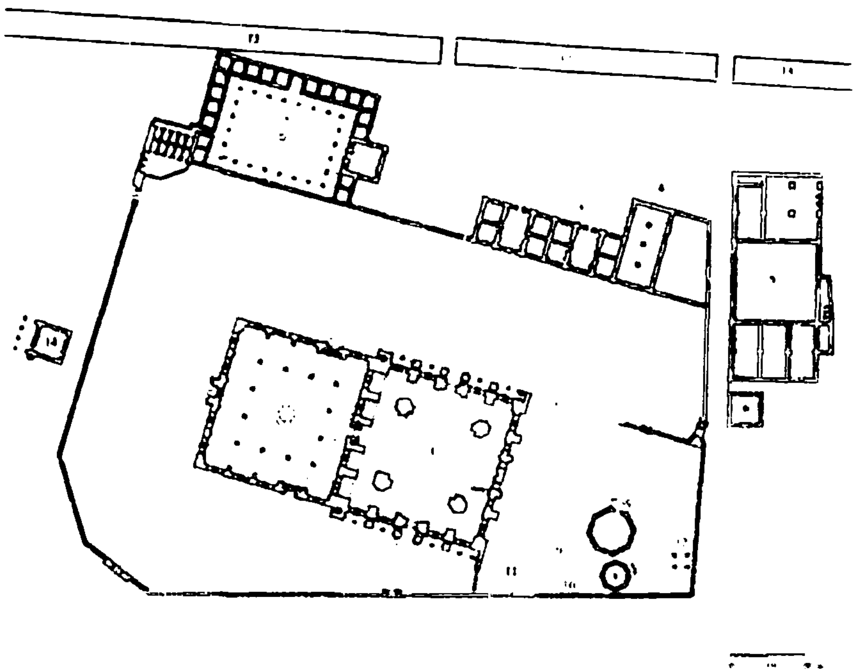
ancak düzensiz surette anekdotlar ve tesadüfî anlatılar vasıtasıyla ulaşılabilir. Resmiyete dökülmemiş bu hayırların kümülatif toplamı muhtemelen vakıfların sayısını kat kat aşıyordu ve nihayetinde bunlar hayırseverliğin bireyleri birbirine bağlayan ve cemaatleri idame ettiren bağları nasıl yarattığını anlamak için daha az önemli değildir. Ne yazık ki bu tür hayır işleri tarihin görüş alanından büyük ölçüde kaybolmuştur.

Vakıflar, muhtemelen birtakım vakıfların ününden dolayı olduğu kadar bunlar hakkında nispeten büyük miktarda bulguya ulaşılabildiği için kapsamlı şekilde araştırılmıştır. Gerek yabancı ziyaretçiler gerek sömürge yöneticileri vakıfları özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda dikkatle gözden geçirdiler, çünkü bütün bu kurum modern özel mülkiyet rejimlerinin tesisiyle ve ayrıca tarımsal modernleşme ve gelişme amaçlı tarım reformuyla çatışıyordu. Bu reformlardan hiçbirinin hayırseverlikle pek bir ilişkisi yoktu ve insanlar durup vakıfların görünürdeki hayırsever niteliği üstüne yorum yaptıklarında bu, genellikle kurucuların, görünüşe göre, küçümseyen veya çıkarcı tutumunu ya da yararlanan kimselerin asalak tutumunu eleştirmek içindi.[75] Bu kısımda vakıfların ne olduğunu, bileşenlerini ve vakıf oluşumuna yönelik bazı mülahazaları tartışacağız.

## Temel değişkenler

*Habs* veya *hubus* olarak da bilinen vakıflar tarihsel olarak İslam toplumlarında "süregiden hayırseverlik"in muhtemelen en yaygın şekliydi ve zaman içinde hayır çabalarını yerleştirmeyi ve sürdürmeyi amaçlıyor-

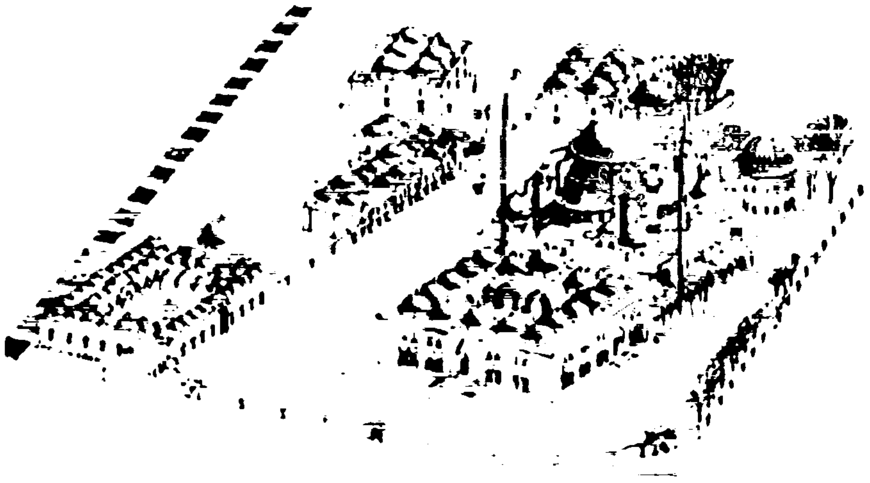
75 Vakıfların incelenmesinde sosyal kurum karakterleri üstünde odaklanmak gerektiğine ilk işaret eden 1942'deki bir yazısında M. Fuad Köprülü'ydü, ama o bunun hayırseverliğin incelenmesini de içerdiğini önerecek denli ileri gitmedi. Bkz. M. Fuad Köprülü, "Vakıf Müessesesinin Hukuki Mahiyeti ve Tarihî Tekamülü," *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 5-6. Vakıflara ilişkin araştırmalar bilimsel literatürde bollaştı ve önde gelen, verimli bir araştırma sahası olmayı sürdürüyor. Kimi örnekler için bkz. yakın dönemin derlemeleri: Faruk Bilici, ed., *Le waqf dans le monde musulman contemporain (XI:Xe-XXe siècles): fonctions sociales, economiques et politiques* (Istanbul: Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü, 1994); özel sayı, *Journal of the Economic and Social History of the Orient, "Waqfs* and Other Institutions of Religious/ Philanthropic Endowment in Comparative Perspective," 38, no.3 (1995); Randi Deguilhem, ed., *Le waqf dans Vespace islamique: outil de pouvoir socio-politique,* önsöz Andre Raymond (Şam: Institut Francais de Damas, 1995); özel sayı, *Islamic Law and Society,* 4, no.3 (1997); Miriam Hoexter, *"Waqf* Studies in the Twentieth Century: The State of the Art," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41, no. 4 (1998): 474-95; Randi Deguilhem ve Abdelhamid Henia, ed., *Les fondations pieuses (waqf) en Mediterranee: enjeux de societe, enjeux de pouvoir* (Safat, Kuveyt: Kuwait Awqaf Public Foundation, 2004).



**Resim 7.** Şehzade Mehmed Külliyesi'nin planı: (1) cami, (2) medrese, (3) misafir odaları, (4) ahırlarla birlikte kervansaray, (5) imaret, (6) mektep, (7) Şehzade Mehmed Türbesi, (8-12) ek türbeler, (13) Bozdoğan Kemeri çeşmeleri ve (14) önceki minare. Plan: Arben N. Arapi, alındığı eser: Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan* (Princeton: Princeton University Press, 2005), Res. no. 154, s. 192. Yazarın izniyle.

du. Bir vakıf kurmak, kurucunun niyetleriyle tanımlanan hayırsever bir amelden meydana geliyordu. Bir vakıf kurma aynı zamanda İslam fıkhı kitaplarının özel bölümlerinde tanımlanan ve çerçevesi çizilen hukuki bir fiildi ve farklı fıkıh ekollerinde sayısız şekle tabiydi. Buradaki tartışma, 8. ila 9. yüzyıllarda örgütlenen, daha sonra doğuda Orta Asya, Afganistan ve Güney Asya'ya ve sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nu (1300-1923) da içermek üzere batıya, merkezdeki Müslüman topraklarının bir bölümüne doğru yayılan Hanefî ekolünün vakıf kurmaya dair kurallarını esas alıyor.[76] (Ekollerin farklı şartlarının, vakıf kurma uygulamalarını ve vakıfla-

76 Peter Charles Hennigan, *The Birth of a Legal Institution: The Formation of the Waqf in the Third Century AH Hanafī Legal Discourse* (Leyden: Brill, 2004).



**Resim 8.** Şehzade Mehmed Külliyesi'nin aksonometrik izdüşümü. Binalar için bkz. Res. 7. Plan: Arben N. Arapi, bulunduğu eser: Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan* (Princeton: Princeton University Press, 2005), Res. no. 155, s. 193. Yazarın izniyle.

rın sosyal tarihini nasıl etkilediği daha derinlemesine araştırılınaya değer.) Vakıf kurma Müslüman dünyanın büyük bölümünde devam ediyor, bununla birlikte değişik ülkelerde farklı çağdaş hukuki gelişmelere göre değişikliklere uğruyor.

En temel hatlarıyla bir vakıf, gelirleri, tanımlanmış yararlanıcıları sürekli olarak desteklemek üzere ayrılmış vakfedilmiş belirli bir mal mülkten oluşurdu; vakfın mal mülkü veya sermayesi vakfiyedeki şartlar doğrultusunda bir yöneticiler silsilesi tarafından idare edilirdi. Erkek veya kadın kurucu ehil, baliğ ve hür olmalıydı ve ancak tamamına, serbestçe ve ipoteksiz sahip olduğu bir varlığını vakfedebilirdi. Vakıftan yararlananlar geçerli bir dinî amaç teşkil etmek zorundaydı. Bu, İslami ritüellere, sosyal ve kültürel kurumlara (binaları, personelleri ve faaliyetleri), bayındırlık işlerine, yoksul ve muhtaç kişilere veya hatta aile mensuplarına yönelik destek olabilirdi. Vakıf bir kere kuruldu mu, başlangıç vakfiyesinde belirlenmiş şartlar

veya aksi halde bir kadının onaylaması dışında bir daha feshedilemez ve değiştirilemezdi. Mütevelli, vakıftan yararlanan kimselere ehil ve dürüst bir şekilde hizmet etmeliydi ve eğer atanmış mütevelliler silsilesinde bir boşluk oluşursa veya mütevelli görevlerini ihmal ederse yerel bir kadı müdahalede bulunabilirdi. Kurucular, kendilerini ve kendilerinden sonra aile mensuplarını veya başka ehil insanları maaşlı mütevelli tayin edebilirdi. Yerel kadılar, imamlar veya başka seçkin kişiler ya başlangıçtaki bir düzenlemeyle ya da öngörülmüş mütevelli silsilesinin süresi sona erdiğinde zorunlu olarak sık sık mütevelli olarak hizmet ederdi.[77]

İrat getiren varlıklarla birlikte vakıftan yararlananların ve yöneticiler silsilesinin listelendiği bir vakıf senedinin (vakfiye) hâkim önünde tescili âdet haline gelmişti. Vakıf senetleri zarif belgeler ve sade kullanışlı kopyalar şeklinde mevcuttur. Memlûk ve Osmanlı dönemlerine ait birçok vakfiye korunmuştur, ancak önceki dönemlerden ve başka bölgelerden de önemli örnekler vardır. Bir vakıftan ve ayrıca daha etraflı yazılmış bir senetten söz eden en eski kayıt 913'te Filistin'inde bir erken dönem Müslüman kasabası olan Ramla'da tesis edilen bir han (funduk) hakkındadır. Vakıf senetleriyle muhasebe kayıtları (özellikle ikincisinden Osmanlı döneminden çok sayıda kalmıştır) kentsel gelişme, tarımsal üretim ve iratlar, para birimi değerleri, yapı malzemeleri, çorba tarifleri, okul müfredatları, yiyecek fiyatları, işçi ücretleri ve tıbbi uygulamalarla sıhhi ikmal malzemeleri gibi çok çeşitli konularda kapsamlı ayrıntılar sağlar. Bir vakıf, boyutuna, yönetim tarihine ve iktisadi kaynaklarına ilaveten yerel siyasi ve çevresel etkenlere bağlı olarak ayrıntılı günlük muhasebe defterleri ve yönetim raporları husule getirmiş ve yerel kadı sicilleriyle resmî yazışmalarda iz bırakmış olabilir. Vakıflar yasaya bağlı kurumlar olduğundan ve yerel (çoğu zaman kentsel) dokunun derinlemesine nüfûz ettiklerinden vakıfların faaliyetleri, varlıkları, personeli ve vakıflardan yararlananlar doğal olarak imparatorluk görevlilerinin, yerel

77 En erken tarihli vakıf kitabesi için bkz. M. Sharon, "A Waqf Inscription from Ramlah," *Arabica* 13 (1966): 77-84. Vakıfların kurulmasına ilişkin hukuki şartların başka ayrıntıları için bkz. Rudolph Peters ve diğ., *"wakf" EI²* içinde, XI:59-99.

vakanüvislerin ve seyyahların benzer şekilde dikkatini çekiyordu.[78] Bütün bu bulgular hacim, nitelik ve derinlik bakımından zekâtla veya başka hayırseverlik şekilleriyle keskin bir tezat içindedir. İngilizcede en güvenilir genel başvuru kaynağı olan *Encyclopaedia of Islam*'daki (2. baskı) maddeleri basit bir şekilde karşılaştırdığımızda, "vakıf" maddesinin "zekât" maddesinden neredeyse üç kat daha uzun olduğunu ve birden çok yazar tarafından kaleme alındığını görürüz, çünkü vakıf konusundaki kaynakların irdelenmesi ile bu alandaki bilimsel araştırmanın durumuna dair bir tartışma bir kimsenin tek başına altından kalkamayacağı kadar kapsamlıdır.[79]

İslam toplumlarındaki bilim insanları her zaman vakıfların farkındaydılar. Yine de ilk araştırmalar çoklukla vakıf kuruluşu ve vakıf yönetimine dair kanunların yanı sıra vakıfların kurulmasıyla ilgili belgelere odaklanmıştır. Kimi durumlarda metinlerin içeriği kadar estetik değerleri üstünde de durulmuştur. Vakıf araştırmaları ancak 1970'lerden sonra kuruluşların hukuksal, yapısal ve örgütsel veçhelerinden farklı konuları sistemli olarak ele almaya başlamış; bilim insanları, vakıfların sosyal tarihini yazmaya yönelmiş ve sosyal tarihi daha genel olarak yazmak üzere vakıf belgelerini kullanmışlardır. İslam toplumlarındaki hayırseverliğe dair incelemeler içerisinde, muhtemelen normatif hukuki literatürle birlikte vakıf senetlerine ve ilgili kayıtlara kolayca ulaşılabildiği için vakıflar üstünde yoğunlaşan

78 Tarihî vakıf senetleri *(vakfiyya, vakfiye, vakıfname)* tüm dünyada kütüphaneler, arşivler ve özel koleksiyonlarda, özellikle Mısır Milli Arşivi ile Evkaf Bakanlığı (Kahire) ve Vakıflar Umum Müdürlüğü'nde (Ankara) bulunabilir. *Vakıflar Dergisi, Belleten, Annales Islamologiques, Bulletin d'Etudes Orientates* vb gibi ihtisaslaşmış dergilerde yayınlanmış birçok örnek bulunuyor. Yayınlanmış vakıf senetleri veya rehberleri için de örneğin bkz. Daniel Crecelius, "The Organization of *Waqf* Documents in Cairo," *International Journal of Middle East Studies* 2 (1971): 266-77; Muhammad M. Amin, *Al-Awqāf wa'l-hayāt al-ijtimā'iyya wa'l-iqtisādiyya fī Misr: 648-923 (1250-1517)* (Kahire: Dar al-Nahda al-'Arabiyya, 1980); Muhammad M. Amin, *Catalogue des documents d'archives du Caire de 239/853 a 922/1516* (Kahire: Institut Francais d'Archeologie Orientale, 1981); Donald P. Little, *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram Aš-Šarīf in Jerusalem.* (Beyrut ve Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984); Daniel Crecelius, *Fihris waqfiyyat al-'asr al-'Uthmani al-mahfuzah bi-Wizaral al-Awqaf wa-Daral-Watha 'iq al-Tarikhiyyah al-Qawmiyyah bi-al-Qahirah* (Kahire: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1992); Birgitt Hoffmann, *Waqf im Mongolischen Iran: Rashiduddins Sorge urn Nachruhm und Seelenheil* (Stuttgart: Steiner, 2000). Osmanlı dönemi için vakıf muhasebe kayıtları Topkapı Sarayı Arşivi ve İstanbul'daki Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde, ayrıca Osmanlı malzemelerini içeren başka koleksiyonlarda bulunabilir. Sayısız Osmanlı vakfiyesinin renkli başlangıç sayfalarının reprodüksiyonları için bkz. Tülay Duran, ed., *Tarihimizde Vakıf Kuran Kadınlar. Hanım Sultan Vakfiyyeleri* (İstanbul: Tarihî Araştırmalar ve Dokümentasyon Merkezleri Kurma ve Geliştirme Vakfı, 1990).

79 Zysow, "zakāt," XI:823-28; Peters ve baş., *"wakf"* XI :59-99, Ek 823-28.

araştırmalar ağır basıyordu. Hayırseverliğin incelenmesinde bütün bu kaynaklar normların evrimini ve uygulamayla ilişkisini incelemeyi mümkün kılar. Vakıf araştırmaları sayısız konuya kapı açar, ama burada sunulan liste belli sebeplerden dolayı sadece hayırseverlikle ilgili olanları içeriyor. Bu konuların içinde, vakıf kurucusu olarak değişik sosyal, ekonomik ve politik sınıfları; iyilik işinde kadınların yerini; azınlık cemaatlerinin hem kurucu hem vakıflardan yararlananlar olarak bütünleşmesini veya dışlanmasını; büyük bağışların kentlerle kırsalda, merkezle çevrede sosyal hizmetlerin tip ve ulaşılabilirliğinin bir işareti olarak fiziki dağılımını ve ayrıca ister binalar veya insanlar ister bilim insanları veya yoksullar olsun, vakıftan yararlanan kimselerin göreceli statüsünü sayabiliriz. Gabriel Baer ve öğrencileri Ortadoğu'nun ve İslam toplumlarının sosyal tarihini anlamada bir kilit olarak vakıf araştırmalarının öncülüğünü yapmışlardır.

Aslında Kuran'da vakıflara değinilmez, ama sayısız hadiste vakıf oluşturmanın veçheleri ele alınır, birkaç temel hadis derlemesinde tekrarlanan dikkat çekici bir kıssa da buna dahildir. Söz konusu hikâyede ikinci halife Ömer bin el-Hattab (634-44) vakıf uygulamasını başlatan kişi olarak anılır. Hayber Savaşı'nda (635) biraz toprak ele geçiren Ömer bunu ne yapacağını Peygamber'e sorar:

> Bu hurmalığın aslını, rakabesini vakfet. Artık o satılmaz. Hibe edilmez, vâris olunmaz. Yalnız onun mahsulü (müstahakına) infak edilir, yedirilir, buyurdu. Ömer de bu malını o suretle vakfetti. Ve bu sadakası Allah yolunda gaza eden mücahidlere, esirlikten kurtulmak isteyen kölelere. konuklara, misafirlere, vâkıfın yakın akrabasına meşrut idi. Bununla beraber mütevelli nasb olunan kimsenin, vakfın rakabesine tecavüz etmeyerek yalnız nemasından örfe göre yemesinde, yahut dostuna yedirmesinde de günah yoktur.[80]

Dallanıp budaklanan vakıf sisteminin özünde bu hadiste açık seçik belirtilen temel ilkeler yatar. Dikkat çekici olan, bu metin sadece sürekli

80 *Sahih-i Buharı Muhtasarı Tecrid-i Sarip Tercümesi ve Şerhi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1984, Cilt: 8, sayfa: 222, hadis nu: 1171.

bağış uygulamasını ve gelirlerin hayır için kullanımını meşrulaştırmakla kalmaz, yararlanacak uygun kimseleri de tanımlar ve vakıf yöneticisiyle ona yakın bazı kişilerin bu iratlardan desteklenmesine izin verir.

Vakıflara bir örnek Hürrem Sultan'ın Kudüs'teki imaretidir. Dört yüz "yoksul ve dindar, güçsüz ve ihtiyaç sahibi" insanı beslemek üzere kurulmuş olan bu aşevi kırsal çevreden yirmiden fazla köyün iradına, ilaveten aşevini desteklemek için özel olarak inşa edilmiş bir çifte hamamın kazancına dayanıyordu. Bütün bu malların gelirinin erzak masraflarını, personel maaşlarını ve binaları işler durumda tutmak için yapılacak onarımları karşılaması öngörülmüştü. Bu vakıf, hüküm süren hanedanın bir mensubu tarafından kurulduğundan, vakfı yönetmek için (kurucunun ailesinden değil) saray bürokrasiden ücretli bir yönetici atanıyor, söz konusu kişi İstanbul'daki imparatorluk sarayında bulunan nazıra düzenli ve ayrıntılı mali raporlar gönderiyordu. 16. yüzyılın sonlarından itibaren bu tür vakıfların nazırı Topkapı Sarayı'ndaki darüssaade ağasıydı. Hürrem Sultan'ın vakfı, vakıfların birçok temel özelliğine sahiptir ve ayrıca büyük bir vakıf kurmanın ve yönetmenin ne denli karmaşık bir iş olabileceğini gösterir. Çalışanların ve onların ücretlerinin listesi ile pişirilecek yemeklerin temel tarifleri ve irat getiren malvarlıklarının bir listesi dahil, hedefleri ve teşkilatı bakımından hayli spesifik olan vakıf senedi, dürüst ve adil davranmasını talep etmek dışında, yöneticinin yiyecek iaşesi, irat toplama, sorunlu personel veya yemek diye yaygara koparan insanlar gibi günlük güçlüklerle nasıl başa çıkacağını tanımlamaz.[81]

Dolayısıyla her bir vakıf bireysel niyetlerin ve yerel şartların ayrı bir hikâyesini meydana getirir ve her biri işlevleri, personeli ve malvarlıkları vasıtasıyla yerel politik, ekonomik ve sosyal bağlamıyla bütünleşmişti. Büyüklüğüne bağlı olarak, vakfın tarihi yerel olayların küçük ya da büyük bir parçasını oluştururdu. Kudüs'teki imaretin özel durumu Osmanlı merkezî otoritelerinin taşra otoriteleriyle ne şekilde ilişki kurup yürüttüğüne; vakfedilen malvarlıklarının nasıl yönetildiğine; vakfın yerine getirdiği, vakfiyesinde tanımlanmayan işlevlerine ve bu olguların 16. yüzyılın

81 Bu vakfın kuruluşuna ve ilk dönem faaliyetine dair bkz. Singer, *Constructing Ottoman Beneficence*. [Türkçe çevirisi: *Osmanlı'da Hayırseverlik Kudüs'te Bir Haseki Sultan İmareti*, Tarih Vakfı Yayınları, 2004]

ortasından imparatorluğun sonuna kadar zaman içinde nasıl değiştiğine dikkat çeker. Spesifik olarak bu vakfın başlangıç vakfiyesini esas alarak, gelir-giderdeki dalgalanmaları, yararlananlar sınıfının değişmesini ve nihayet pişmiş yemek dağıtımından un ve yağ gibi ham gıda maddesi dağıtımına geçildiğini görmek mümkündür. Dönemsel raporlarda çok sayıda yoksul insanın vakfı kullanma çabaları belirtilir ve kullanım hakkının nasıl düzenlendiğine dair ipuçları sunulur. Tarihçilerin tarayacağı yüzlerce yıllık kadı sicilleri ile, bu vakfın ve benzer şekilde kayıtları iyi tutulmuş başka birçoğunun çok daha ayrıntılı bir hikâyesi yazılabilir.[82]

Bir vakfın geri dönüşü olmadığı için şartlarının ebedilik temelinde tanımlanması gerekiyordu. Binalar çökebilir ve ailelerin soyu kuruyabilir, ama daima yoksul insanlar bulunur ve bu yüzden birçok vakıf senedinde tanımlanan yararlanacak kişiler silsilesi yoksulların, bazen vakfın yer aldığı kentteki yoksulların bazen de kutsal Mekke ve Medine kentlerindeki yoksulların adlandırılmasıyla bitiyordu. Mesela, kısa bir süre Osmanlının Mısır valisi (1772-75) olan Ebu'z-Zeheb Mehmet Bey Kahire'deki cami, medrese, çeşme ve zaviyesini ayakta tutacak uzun bir malvarlığı listesiyle 1774'te muazzam bir vakıf bağışlamıştı. Vakıf senedinde, vakıftan yararlanacakların ve vakfın malvarlıklarının fazlasıyla ayrıntılı bir tarifinden sonra, yararlanacaklara yapılacak dağıtımların ardından geriye kalan gelirlerin kurucuya ait olduğu ve onun ölümünden sonra azat edilmiş kölelerine ve onların ölümünden sonra bu paranın Kahire'deki el-Ezher Camisi'nin âmâ sakinlerine ve komşu zaviyeye destek için kullanılacağı şart koşulur. Belge "Ama bu mümkün değilse" diye devam eder, "o zaman [gelirler] her nerede bulu-

82 Bu vakıf hakkında daha çok bilgi için bkz. Oded Peri, "The Waqf as an Instrument to Increase and Consolidate Political Power: The Case of the Khassekî Sultan Waqf in Late 18th Century Jerusalem," *Asian and African Studies* 17 (1983): 47-62; Oded Peri, "The Muslim *Waqf and* the Collection of *Jizya* in Late Eighteenth-Century Jerusalem," *Ottoman Palestine 1800-1914: Studies in Economic and Social History* içinde, ed. Gad G. Gilbar (Leyden: E. J. Brill, 1990), 287-97; Oded Peri, "Waqf and Ottoman Welfare Policy," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 35 (1992): 167-86; Yusuf Natsheh, "Al-'Imara al-'Amira: The Charitable Foundation of Khassaki Sultan (959/1552)," *Ottoman Jerusalem: The Living City, 1517-1917* içinde, ed. S. Auld and R. Hillenbrand (Londra: Altajir World of Islam Trust, 2000), 749-90; Singer, *Constructing Ottoman Beneficence;* and Singer, "The Privileged Poor of Ottoman Jerusalem," *Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen/Poverty and Wealth in the Muslim Mediterranean World* içinde, ed. Jean-Paul Pascual (Paris: Maisonneuve et Larose, 2003), 257-69.

nurlarsa bulunsunlar Müslümanlar arasındaki yoksullarla muhtaçlar için harcanmalıdır."[83]

Hürrem Sultan ve Ebu'z-Zeheb Mehmet Bey'in vakıfları İslam tarihi boyunca kurulan binlerce vakıftan sadece ikisidir. Vakıflardan yararlananlar arasında cami, medrese, okul, hastane ve tekke gibi yapılar ve bunların bütün personeli, öğrenciler, hastalar ve zahitler; su ikmal sistemleri, köprüler ve yollar gibi bayındırlık işleri; vergi ödemeleri için kurulan avarız vakıfları gibi acil yardım fonları; kurucunun akrabası gibi münferit kişiler ve de yoksullar vardı. Vakfiyelerde bulunan diğer kalemler, okullar ve kütüphaneler için kitaplar, camiler için halılar ve cihat için kılıçlarla atları da içeriyordu. Kudüs imareti, Osmanlı payitahtları İstanbul, Bursa ve Edirne'de inşa edilen çok amaçlı cami külliyelerinden veya İlhanlı nazırı ve hekim Reşidüddin'in (1247-1318) vakfı Rab-i Reşidi'den çok daha küçük bir müesseseydi.[84] Yine de vakfeden insanlar, yukarıda tanımlanan temel hukuki nitelikleri karşılayan çok geniş bir sosyal ve ekonomik yelpazeden gelen erkeklerle kadınlardı. Kudüs'teki vakıf, Postel'in bu bölümün başında tasvir edilen yol üstü sebillerine veya cami kandillerine yağ temin eden ya da mahalli bir kuyunun bakımını üstlenen küçük mahalle vakıflarına kıyasla devasa sayılırdı.[85] Şeyh Osman 1358 Şubatında El-Halil'deki evini çocuklarının, sonra onların soyundan gelenlerin ve nihayetinde yoksulların yararına vakfetmişti.[86] 16. yüzyılın taşra kasabası Ayıntab'da (bugünkü Gaziantep) bir evin ortak sahipleri iki erkekle iki kadındı; dördü de kendi hissesini mahallelerinin camisini desteklemek üzere vakfetmişti.[87]

83 Daniel Crecelius, "The *Waqfiyah* of Muhammad Bey Abu al-Dhabab, I," *Journal of the American Research Center in Egypt* 15 (1978): 105.
84 Osmanlı payitahtları için bkz: *EI²*, *İA ve TDVİA* içindeki ilgili yazılar. İstanbul ile Edirne'deki muazzam vakıf çeşitliliğine dair bir fikir edinmek için bkz. Ö. L. Barkan ve Ekrem Hakkı Ayverdi, ed., *İstanbul Vakıflar Tahrîr Defteri, 953 (1546) Tarîhlî* (İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1970) ve M. Tayyib Gökbilgin, XV-XW. *Asırlarda Edirne ve Paşa Livası: Vakıflar, Mülkler, Mukataalar* (İstanbul: Üçler Basımevi, 1952). Rab'-i Reşidi (Rab'-i Rashidi) için bkz. Hoffmann, *Wakf in Mongolischen Iran* ve Fariba Zarinebaf, "Feeding the Poor: The Rab'-i Rashidi Imaret in Il-Khanid Tabriz," *Feeding People, Feeding Power: Imarets in the Ottoman Empire* içinde, ed. Nina Ergin, Christoph K. Neumann ve Amy Singer (İstanbul: Eren, 2007), 59-67.
85 Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul*, 35.
86 Little, *Catalogue*, 319.
87 Leslie P. Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab* (Berkeley: University of California Press, 2003), 225.

Herkes yeni bir vakıf kurmayı seçmiyordu. Bazı insanlar malvarlıklarını mevcut kurumların, mesela seçkin, hatta uzakta olan Müslüman kurumlarının yararına bağışlıyordu: Mekke, Medine, Kudüs ve El Halil'deki merkez camilerinin yanı sıra Ali bin Ebu Talip'in Afganistan'ın Belh şehrindeki türbesi Mezar-ı Şerif ve onun Necef (Irak) kasabasındaki geleneksel mezar yeri.[88] Mesela en azından 17. yüzyıldan itibaren Cezayir kentinde Mekke ile Medine (Haremeyn-i Şerifeyn) için merkezî bir vakıf vardı. 18. yüzyıl kayıtları vakfın yıllık gelirlerinin Cezayir kentinde nasıl toplandığını, sıkı koruma altındaki bir kervanla kutsal kentlere gönderildiğini ve orada para torbalarına eşlik eden ayrıntılı bir münferit alıcılar listesine göre dağıtıldığını gösterir.[89] Böyle yerleri destekleyen fonlar, söz konusu mahallere bakacak ve malvarlıklarını yönetecek düzinelerce, belki yüzlerce insana iş verirken yüzlerce yıl da hayır dağıtıyordu. Ne var ki, genellikle Cezayir'deki Haremeyn Vakfı hakkında yapılan benzer türde araştırmalar nadirdir ve bağışların toplam değeri veya yönetimi hakkındaki birçok soru, ayrıca uzakta olsa da önemli bir hayırsever kuruma aidiyetin, gelir getirici yerel malvarlıklarını nasıl etkilediği sorusu cevapsız kalır.

İrat üretsin diye vakfedilen malvarlıkları vakıfların kurucuları ve vakıflardan yararlananlar kadar çeşitliydi. Tahıl, meyve ve sebze yetiştirilen tarlalarla bahçeler; kira getiren kentsel konutlarla iş hanları; ücretli hamamlarla değirmenler; bütün bir meyve bahçesi veya tek bir ağaç, çok katlı bir ev veya tek bir oda; bunların hepsi, bağış sahibi tam ve hür tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğu sürece bir vakfın geçerli malvarlıkları olabilirdi. Nakit vakıfları, yararlanan kimseler için irat yaratmak amacıyla yatırımların getirdiği gelirlere –çoğu durumda bir tür kredi faizi şeklindeydi– dayanıyordu. İslam hukukunda faiz yasak olduğundan birçok ulema bu vakıfları meşru saymıyor, ama sert tartışmalara rağmen bunlar Osmanlılarca kabul ediliyordu. Son derece pratik bir insan olan Ebussuud Efendi bu uygulamaya iki yoldan cevaz veriyordu: (1) Bu muameleyi bir tür yeniden satış olarak yeniden tanımlayan hukuki bir çareye izin vererek, (2) Yüzde 15'e kadar bir faizin

88 McChesney, *Waqf in Central Asia;* E. Honigmann ve C. E. Bosworth, "al-Nadjaf," *EI*² içinde, VII:859-61.
89 Miriam Hoexter, *Endowments, Rulers and Community: Waqf al-Haramayn in Ottoman Algers* (Leyden: E. J. Brill, 1998).

caiz olduğunu onaylayarak. Nakit vakıfları daha çok Anadolu ve Balkanlar'la sınırlıydı ve Osmanlı'nın 1516-17'deki fethinden öncesine giden uzun bir İslami yönetim ve hukuki uygulama geleneğine sahip olan imparatorluğun Arapça konuşulan kısımlarında ancak nadiren görülüyordu. Bununla birlikte nakit vakıfları, diğer vakıfların ihtiyaç fazlası gelirleriyle birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılda bankaların kurulmasından önce önemli bir düşük maliyetli kredi kaynağıydı.[90] Bu itibarla Osmanlı'nın iktisadi, siyasi ve sosyal dünyasında hayati bir işleve hizmet ediyordu.

Müslüman ülkelerde yaşayan Yahudilerle Hıristiyanlar da vakıf kurmuşlardır. Vakıflar İslam hukukuna tabi olduğundan sinagoglarla kiliselerin vakıflardan yarar sağlaması meşru değildi, ama başka birçok kişisel ve kamusal amaca imkân tanınıyordu. Bu sayede, 1458'de Kudüs'te yaşayan Faslı bir Yahudi kadın, Bannita bint Bereket, evini vakfetmiş ve hak sahibi olarak oğlunu ve ondan sonra onun çocuklarıyla torunlarını adlandırmıştı. Eğer soyu son bulursa vakıftan yararlanacak kişiler Yahudi cemaatinin yoksulları olacaktı ve bu İslam hukukunca kabul edilen bir maksattı. Eğer, herhangi bir sebeple, gelirler fukara için harcanamazsa o zaman para Kudüs'teki Kubbetü's-Sahra için kullanılmalıydı.[91] Bu suretle, Bannita vakfiyesinde, görünürde uzak bir ihtimali, yani günün birinde Kudüs'teki Yahudiler arasında hiç yoksul insan veya kentte hiç Yahudi kalmayacağını açıkça ifade ediyordu.

Her ne kadar gayrimüslim dinî kurumların hukuken vakıflardan yararlanması mümkün olmasa da, kiliselerle manastırlar Osmanlı İmparatorluğu'nun kimi kısımlarında, özellikle Lübnan ve Balkanlar'da kendi yararları için vakıf kurma imkânı bulmuşlardı. Bu, çeşitli hukuki hilelerle sağlanıyordu, bunların en bariz olanı kilisenin yerine "kilisenin yoksulları"nın yahut "yoksullarla yolcular"ın yararlanacak kimseler olarak adlandırılmasıydı.[92] Bu örnekler, vakfın amaçları bakımından ne denli esnek bir kurum ol-

90 Imber, *Ebus's-Su'ud*, 145; J. Mandaville, "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire," *International Journal of Middle East Studies* 10 (1979): 289-308; Murat Çizakça, "Cash Waqfs in Bursa, 1555-1823," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38 (1995): 313-54.
91 Amnon Cohen, *Jewish Life under Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984), 211.
92 Imber, *Ebus's-Su'ud*, 159-61; Eugenia Kermeli, "Ebū Su'ūd's Definitions of Church *Vakfs*: Theory and Practice in Ottoman Law," *Islamic Law: Theory and Practice* içinde, ed. Robert Gleave ve Eugenia Kermeli (Londra: I. B, Tauris, 1997), 141-56; Richard van Leeuwen, "The Maronite Waqf of Dayr Sayyidat Bkirkī in Mount Lebanon during the 18th Century," *Le waqf dans Vespace islamique* içinde, ed. Deguilhem, 259-75.

duğunu ve herhangi bir devlet dahilinde veya siyasi sınırların ötesinde bile halkları ne denli kapsayıcı olduğunu gösterir. Bazı Yahudilerle Hıristiyanların İslam hukukuna uygun, yasal İslami otoriteler önünde tescil edilen vakıflar kurması, söz konusu kişilerin kendi çıkarlarının korunması konusunda İslami yasal kurumlarının gücünü kabul ettiğini göstermektedir.[93]

Şüphesiz ki vakıflar iyilik mekanizmaları olmanın çok daha ötesindeydiler. Emlak, finans ve işgücü alanlarının tamamlayıcı aktörleriydi ve kapsamlı ekonomik, sosyal ve kültürel etkileri olabiliyordu. Müslüman toplumlarda yaşadıkları sürece bağışlardan etkilenmeyen çok az insan vardır. Birçok kimse, mesela burslardan veya desteklerden en başta yararlanan öğrencilerle yoksul insanlar, bağışlardan doğrudan kişisel çıkar sağlıyordu. Başka kimselerin, sözgelimi yerel bir camide namaz kılan veya bir çeşmeden su içen insanların doğrudan olsa da şahsi olmayan yararları söz konusuydu. Çarşılar çoğu zaman yerel bir kurumun yararına vakfedildiğinden birçok esnaf dükkânını vakıflardan kiralıyordu ve aynısı kiralık konutların kiracıları için de geçerli olabilirdi. Dolayısıyla bir kent fiziki altyapısını vakıflarına borçlu olabilirdi. Vakıflar aynı zamanda ekonomik merdivenin alt ve üst basamaklarından birçok insana iş imkânı sağlıyordu. Yönetici olarak, iratları toplamak, ders vermek, onarımlar yapmak, yemek pişirmek, temizlik ve vakfın işlevini görmesi ve ayakta kalmasına ilişkin uzun bir listedeki görevleri yerine getirmek için birçok insan istihdam ediliyordu. Gelgelelim vakıflar, daha güçsüz veya daha alt bir statüye sahip oldukları veya varlıkları arzu edilmediği için bireyleri veya grupları kasten dışarıda da bırakabilirdi. Osmanlılar Bağdat'taki hâkimiyetleri boyunca kentin Sünni ulemasını desteklemek için sayısız vakıf kurmuş, ama Şii âlimleri maksatlı olarak görmezlikten gelmişlerdi.[94] Medreseler sadece seçme burslu öğrencilere eğitim sunuyordu; imaretler ancak bir öğünü hak ettiğini kanıtlayabilen insanları kabul ediyordu.

93 Yahudiler de sinagoglar ve yoksulları desteklemek için Yahudi hukukuna göre vakıflar (*hekdeş*/İng. *heqdesh*) teşkil etti. Müslüman toplumlarda hekdeş konusunda daha fazla bilgi için bkz. Moshe Gil, *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza* (Leyden: E. J. Brill, 1976) ve Cohen, *Poverty and Charity*.

94 Meir Litvak, *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The 'Ulama' of Najaf and Karbala'* (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1993), 35-38. Irak'ın Şii aşiretleri arasında vakıf kurma geleneği ve kimi yerlerde vakfı mümkün kılacak önemli bir servet yoğunlaşması yoktu. Şii ulema, öğrenciler ve türbeler için hayır desteği Irak'ın dışından geliyordu.

### Niçin vakıf kurdular?

Bir bağışçı neden bir vakıf kurmayı seçsin, gelirleri hayırsever bir amaca hizmet etmesi için malvarlığını devretsin? Eğer cevaplar için vakıf senetlerini okursak, bunların başlıca sadece iki temel hedefi ifade ettiğini görürüz: Bağışçı için öbür dünyada ruhani kazanç ve ritüel, sosyal ve kültürel hizmetlerin sağlanması dahil, Müslüman cemaatin bu dünyadaki yararı (maslahat).[95] Postel'in daha önce alıntılanan gözlemleri, iyilik saikleri olarak sadece dindarlık ve iyi niyeti kabul eder görünüyor, bu da onun algılarının, en azından kısmen, okuduğu normatif İslami metinler ve muhtemelen kendi hayırseverlik kavramıyla şekillendiğini ima ediyor. Hürrem Sultan'ın 1552'de düzenlenen imaret vakfiyesi bu hedefleri açıkça ifade eder:

> Kuran'ın: "İyilik edin, çünkü Allah da size iyilik etmiştir" yüce buyruğuna uyarak [o] lütuf ve hediye dolaplarının kilitlerini, sınırsız iyiliğin kapılarını insanlığa açtı, bol bol cömert hediyeler verip lütuflarda bulundu; bu suretle seçkin kişiler ve insanlık onun lütuflarından nasiplendi. Bu münasebetle onun amacı iyilikseverliğinden insanlığın yararlanmasıydı ve –ebedi mutluluğa erişmek için– günler aylara, yıllar çağlara evrilirken özgür iradesiyle yaptığı iyiliğin sonsuza kadar sürmesi ve fesada uğramamasıydı, böylece onun refahı ve talihi ebediyen değişmeden sürmesiydi.[96]

Bu pasajda ifade edilen duygulara önceki bölümde tartıştığımız zekât konusundan aşinayız: Bu ve öbür dünyanın lütufları Tanrı'dandır; maddi zenginlik insanların başkalarına iyilik yapmasını mümkün kılar; sadaka vermek, bağışçının sonunda cennete girme ihtimallerini artırır.

Toplumun refahını artırmanın bir yolu ritüel törenler, eğitim, sosyal yardımlaşma hizmetleri, ticari faaliyet ve meskenler için alanlar oluşturup onları sürdürecek kurumlar tesis etmekti. İstanbul'daki Süleymaniye gibi

95 Khadduri, "maslaha." Vakıf teşkilini etkileyen saiklerin bir listesi için bkz.: Bahaeddin Yediyıldız, *Institution du vaqf au XVIIIe siècle en Turquie - étude socio-historique* (Ankara: Imprimerie de la Société d'Histoire Turque, 1985), 11-12.

96 St. H. Stephan, "An Endowment Deed of Khâsseki Sultân, Dated 24th May 1552," *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 10 (1944): 178, 180.

muazzam bir cami külliyesi (Şehzade'den sadece birkaç yüz metre mesafede), cuma namazında birkaç bin kişiyi alacak büyük bir cami; dört medrese; bir mektep; bir darüşşifa ve bir darüttıp; bir imaret; bir han; ağaçların gölgelendirdiği ve rüzgâra açık, Haliç'in kuzeyiyle Boğaz'ın çarpıcı bir görüntüsüne sahip geniş bir avlu; bahçede banisiyle eşinin türbeleri; bir kapalı çarşı; bir hamam ve umumi helalardan meydana geliyordu.[97] Mektepler, imaret ve hana erişim sınırlıydı, ama avlu herkesin yararlanabileceği geniş bir parktı. Her Müslüman camide namaz kılabilirdi ve bazısı burada Süleyman'la Hürrem'in büyük türbelerinde mola verirdi, çünkü insanlar ölüyken bile otoritelerini koruyan kudret sahiplerinden ve evliyalardan şefaat dilerdi. Kiralarıyla külliyeyi idame ettirsin diye civarda inşa edilen çarşılar, zanaatkârlarla tacirler için gerek imalat gerekse satış mahalleri barındırıyordu; hamamlar bir aptes, genel temizlik, rahatlama ve dedikodu mekânıydı. Çarşılarla hamamlar benzer şekilde geniş bir müşteri kesimine hizmet ediyordu. Kentsel meskenler, vakfın bağışlanmış mülklerinin bir parçası olarak kentin emekçi sınıfları için kiralık yer sağlıyor ve vakfa bağışlanmış olup irat getiren köyler belirli vergi bağışıklıklarından yararlanıyordu.[98] Dolayısıyla Süleyman, vakfı kurarak binlerce insanı etkiliyor, onların refahına katkıda bulunuyor ve kendi selametiyle ilgilenirken payitahtını da geliştiriyordu.

Süleymaniye'nin boyutları her türlü standartta onu olağanüstü bir başarı kılar ve bugün yapılarından birçoğu hâlâ çok amaçlı olarak hizmet vermektedir. Cami, türbeler, park, çarşılar ve tuvaletler başlangıçtaki işlevlerini sürdürmekte olup medreselerden biri ise artık bir araştırma kütüphanesidir. Depo ve daha sonra müze olarak hizmet eden imaret turistik bir Osmanlı lokantasını ve üniversite öğrencilerinin dadandığı büyük bir çay bahçesini barındırıyor. Dahası, Süleymaniye İstanbul'daki tek büyük külliye değil ve Amasya'daki II. Bayezid (1481-1512) Külliyesi (Res. 9) gibi imparatorluğun kentlerinde başkaları da kurulmuştur. Çok işlevli külliyeler kuranlar, görünüşe göre bunu çok daha fazla yapmış ve saltanatlarının mimari bir ikonu haline getirmiş olsa da, sadece Osmanlılar değildi. Osmanlı dışı bir örnek olarak, Karahanlı hükümda-

97 Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 207-22.

98 İstanbul'daki Süleymaniye Külliyesi'nin vakfiyesinde belirtilen şartlar için bkz. Kemal Edib Kürkçüoğlu, *Süleymaniye Vakfiyesi* (Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1962).

rı İbrahim bin Nasır tarafından 11. yüzyılın ortasında Semerkant'ta inşa edilen ve medrese diye anılan yapı bir medrese, türbe, cami, odalar, bahçe, kütüphane ve inziva hücreleri ihtiva ediyordu. Burada yoksullara kurban bayramında et dağıtılıyor ve aşure gününde ise yiyecek ve giysi veriliyordu.[99]

Külliyelerin boyutları ve bileşeni olan yapıların seçimi, münferit kurucuların imkânlarıyla hedeflerine, ayrıca yapıldıkları yerin ihtiyaçlarına bağlıydı. Bir ulema kasabasındaki külliye büyük bir medrese barındırırken, işlek bir ticaret güzergâhının üstünde bulunan bir külliye kocaman bir kervansaraya sahip olmakla iftihar edebilirdi. Bazen vakıflar yerel bir meseleden veya kurucusu için özel öneme sahip bir hedeften kaynaklanan bir iyilik amacıyla meydana getiriliyordu. Bir Osmanlı kentinin varlıklı semt sakinleri, devlet olağandışı vergiler (avarız) koyduğunda yoksul sakinlerin payına düşeni ödemeye yardımcı olmak için vakıf teşkil ediyorlardı. 18. yüzyılın sonlarında İstanbul'daki Kasap İlyas Mahallesi bir ev, bir kömür ve kereste dükkânıyla ve bir değirmen ihtiva eden böyle bir vakfa sahipti. Avarız salınmayan zamanlarda, mütevelli, [vakıf] fonlarını yoksullara yardım etmek veya yerel kamu hizmetlerini iyileştirmek için kullanabiliyordu. Tebriz ve Sivas'taki vakıflar soğuk kış ayları boyunca kuşların beslenmesi için para ödüyordu, bir vakıf da 19. yüzyılda Fez'de hasta leyleklerin tedavisi için kurulmuştu. 14. yüzyıl seyyahı İbn Battuta Şam'da karşılaştığı vakıfları coşkuyla tasvir eder; bunların arasında, kendileri hacca gidemeyenlerin yerine hacca gidecek insanları desteklemek, sokakları taş döşeli ve yaya kaldırımlarını düzenli tutmak, hizmetkârların kırdığı tabakların parasını ödemek için kurulmuş olanlar vardı.[100]

Bununla birlikte vakıflar, aşikâr ve belirtilmiş hedeflerinin ötesinde geniş bir yelpaze oluşturan ek amaçlara da hizmet ediyordu. Bilim insanları ve gözlemciler de yüzyıllar boyunca bunun farkındaydılar. Vakayinameler, hukuki incelemeler, başvuru kitapları, seyahatnameler vakıfların kuruluş ve

99 Lev, *Charity*, 98-99.
100 Behar, *A Neighborhood in Ottoman Istanbul*, 67-68; Kishwar Rizvi, "Gendered Patronage: Women and Benevolence during the Early Safavid Empire," *Women, Patronage, and Self-Representation* içinde, ed. Ruggles, 128; A. K. S. Lambton, "Awqaf in Persia: 6th-8th/12th-14th Centuries," *Islamic Law and Society* 4 (1997): 316-17; M. Fuad Köprülü, *The Origins of the Ottoman Empire*, çev. ve ed. Gary Leiser (Albany: State University of New York Press, 1992), 64; Edward Westermarck, *Ritual and Belief in Morocco*, c. II (Londra: Macmillan, 1926), 330; Gibb, *Ibn Battuta*, c. I, 148-49.



**Resim 9.** Amasya'daki II. Bayezid (1481-1512) Külliyesi. 1481-86 arasında inşa edilen külliyede bulunan yapılar (soldan sağa): Medrese, cami, caminin önünde şadırvan, camiye dik imaret ile ona dik açıyla bağlı kervansaray. Caminin çevresi ırmak boyunca bir park oluşturacak şekilde ağaçlandırılmıştır. Yazarın çektiği fotoğraf.

işleyişine dair birçok referansın yanı sıra vakıfların nasıl yönetildiğine yahut amaçlarından nasıl uzaklaştırıldığına ilişkin eleştiriler içerir. Bir tarihçi, münferit kişiliklere ışık tutabilecek önemli otobiyografik kayıtların –günlükler, mektuplar, hatırat gibi– yokluğu karşısında, hayır işleyen herhangi bir kişinin samimi iyi niyeti hakkında hüküm vermekte zorlanacaktır. Modern öncesi İslam toplumlarının çoğunda böyle bir kanıt mevcut değildir. Açıkça söylenmemiş güdülerin keşfi nazik bir tarihyazımı çabasıdır, yine de belirli tarihsel durumlara dair bildiklerimizin satır aralarını okuyarak ve arka planlarını göz önüne alarak, vakıf teşekkülünde bağışçının selametini sağlamanın ve Müslüman toplumun sosyal refahını desteklemenin ötesinde sebeplere dair çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Vakfiyeler veraset kayıt-

ları, mahkeme kayıtları veya tarihsel kronikler gibi başka bulgularla birlikte okunabilir. Cami duvarlarında ve vakfedilmiş binaların girişlerinde bulunan kitabeler ile Kuran ayetleri de kurucuların hedeflerini daha iyi kavramamızı sağlar. Bu metinler basmakalıp görünse de her şeye rağmen muazzam bir repertuvardan alınmıştır.[101] Kimi durumlarda, açıkça belirtilmemiş amaçların, kurucuların cephesinde tasarlanmış veya tesadüfi sonuçlar üretip üretmediği konusunda hüküm vermek zordur. Vakıf kurmanın yarattığı etkilerden çıkarabileceğimiz güdüler şunları içerir: Kentsel ve kırsal gelişme; saltanat meşruiyeti; şahsi itibar arzusu; mirasın bölünmesine getirilen kısıtlamalardan kaçınma; devletin müsadere etmesine karşı serveti koruma; cemaat veya hizip çıkarlarını koruma; sosyal hiyerarşilerin ve kültürel normların muhafazası. Bu çeşitli ihtimaller vakıfların sürekli rağbet görmesine muhtemelen katkıda bulunuyordu. Dahası, belirli vakıflar mirastan yoksun bırakılan aile mensuplarının, devlet memurlarının veya eğitimli gözlemcilerin itirazlarına maruz kalsa da, vakıf kurumunun Müslüman topluluklarda yüzlerce yıl devletle toplumun esenliğinde bütünleyici bir rol oynadığını –belki devamlılığının başka bir sebebi de buydu– hatırlamakta yarar var.

Vakıflar uzun süre kentsel ve kırsal gelişmenin bir vasıtasıydı. Ruhani, ekonomik, konutsal ve ticari alanlar yaratmaya ilaveten yeni fethedilmiş bölgelerde yerleşimlerin oluşmasında önemli bir etkendi. Ritüel alanlar, yaşama alanları, mutfaklar, misafirhaneler ve bazen ekili arazi içeren zaviyelerin kurulması kırsal gelişmeye, İslamlaşmaya ve güvenliğe katkıda bulunabiliyordu. Seyrek iskân edilmiş yerlerde zaviyeler sadece geçici ziyaretçileri değil, birinci bölümde tasvir edilen Fas örneğinde olduğu gibi, tasavvuf mensuplarının ruhani hizmetlerinden ve kendi ayakları üzerinde durabilen ekonomik girişimleri teşvik eden koruma altındaki bir kurumun yakınlığından yararlanan kalıcı komşular da cezbediyordu.[102] Şehzade ve Amasya külliyelerinin re-

101 Münferit vakıfların kuruluşunu kuşatan şartları ele alan örnekler için bkz. Singer, *Constructing Ottoman Beneficence* ve Peirce, *Morality Tales*, 236-38. Metinler ve önemi hakkında bkz. Lucienne Thys-Şenocak, "The Yeni Valide Mosque Complex at Eminönü," *Muqarnas* 15 (1998) ve Pınar Kayaalp-Aktan, "The Atik Valide Mosque Complex: A Testament of Nurbanu's Prestige, Power, and Piety," doktora tezi, Harvard University, 2005.

102 Balkanlar'ın Osmanlılarca kolonizasyonunda zaviyelerin önemine dair bkz. Ö. L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda bir İskân ve Kolonizasyon Metodu olarak Vakıflar ve Temlikler: I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler," *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 279-386.

simlerine tekrar baktığımızda (Res. 7, 8 ve 9), onların etrafında bir kent muhitinin, külliyelerin sunduğu kamusal ve ticari alanlarla sosyal hizmetlerden yararlanarak nasıl geliştiğini ve buna ilaveten yaratılan istihdam fırsatlarını kolayca anlayabiliriz. Bu perspektiften bakıldığında, Süleymaniye ve diğer külliyeler yüksek profilli kentsel gelişme projeleriydi ve büyüyen metropolün belli ihtiyaçlarına cevap veriyordu.[103] Anadolu'dan Suriye'ye giden, trafiği yoğun, ama her zaman güvenli olmayan güney kıyı yolu üstündeki Payas'ta, bir hisarın yanı başında bulunan cami-kervansaray-çarşı külliyesi gibi vakıflar da iktisadi ve siyasi gelişmeleri teşvik ediyordu.[104]

Birçoğu genç yaşta Balkanlar'daki Hıristiyan ailelerden devlet hizmetine alınan Osmanlı görevlileri (devşirme), kimi zaman kendi memleketlerinde yahut hizmet ettikleri yerlerde yatırım yaparlardı. Bunun bir örneği, Payas'taki külliyenin kurucusu Sokollu Mehmed Paşa'dır (y. 1505-79). Boşnak köyü Sokoloviçi'den devşirilerek Osmanlı hizmetine alınan Sokollu askerî-idari bürokraside yükselerek on dört yıl boyunca sadrazamlık yaptı. Servetinin ve iyilikseverliğinin güçlü bir kanıtı olarak ve bunlara ilaveten selefi olan sadrazam Rüstem Paşa'nın hayırseverliğini geçme yönündeki rekabetçi bir içgüdüyle kurduğu sayısız vakıf Balkanlar'dan Hicaz'a kadar dağılmıştır.[105] Rüstem Paşa ve Sokollu Mehmed Paşa'nın bağışları onların isimlerini herkesin göreceği şekilde taşlara nakşederken kamu refahına da katkıda bulunuyordu.

Her büyüklükte vakıf vardı. İster Bağdat ve Şam gibi önemli Müslüman kentlerindeki en büyük camiler, ister Kahire ve Kudüs'teki Memlûk medreseleri, isterse Anadolu'daki Selçuklu kervansarayları olsun, büyük hanedan vakıflarının heybetli binalarının dikkat çektiği şüphe götürmez. Öngörülen de böyle olmalarıydı: Gücü tanıtmak, aynı zamanda gücü beslemek ve meşru kılmak. 12. yüzyıldan kalma "Hükümdar Aynası"nda yer alan bir düstur, hükümdarların halklarının temel ihtiyaçlarıyla ilgilenmelerine yönelik beklentiyi ve bu tür eylemlerin hayırseverlik sayılması gerektiğini açıkça dile getiriyordu: "Bilesin ki, hükümdarlara ün kazandıran ve onları yüce kılan üç türlü amel vardır." İlki namaz, Kuran ve ibadetle meşgul olmak, ikin-

103 Halil İnalcık, "Istanbul: An Islamic City," *Journal of Islamic Studies* 1 (1990): 1-23.
104 Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 355-62.
105 Bkz. Gffies Veinstein, "Sokollu Mehmed Pasha" *EI*[2] içinde, IX:706-11 ve Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 345-68, 579 (Sokollu Mehmed Paşa'nın vakıflarının haritası).

cisi cihat etmek ve üçüncüsü "kentler ve yollar, sınır kaleleri, camiler, köprüler ve saire inşa etmektir. Hayır işlediğin ve iyilik ettiğin her gün mübarektir; Müslümanlar için hayır işlemediğin ve onların işlerini kolaylaştırmadığın, ihtiyaçlarını gidermediğin her gün şerli bir gündür."[106] Hükümdarların saldırılara karşı fiziki güvenlik sağlaması gerektiği açıktır. Ancak tebaalarının temel geçimini ve ritüel yükümlülükleri yerine getirme imkânını da garanti etmeleri bekleniyordu. Bu mutlaka bütün bir nüfusun günlük bazda beslenmesi veya herkes için iş yaratma anlamına gelmiyordu. Daha ziyade, kentsel bölgelerde düzenli yiyecek ikmalini sağlamakla ilgilenmek ve kıtlık durumuna karşı tahıl depolamak, ayrıca namaz için mekân ve aptes için su temin etmek ve özellikle kutsal günlerle bayramlarda yoksulların ihtiyaçlarının karşılanmasına yardımcı olmak anlamına geliyordu.

Osmanlı, uçsuz bucaksız ve zengin kaynaklara sahip bir imparatorluğa hükmeden uzun ömürlü bir hanedan olarak, adeta hüküm sürdüğü her yerde fetihlerini pekiştirme işinin bir parçası olarak yapılar inşa edecek güce sahipti ve bunu yaptı. Söz konusu yapılara Osmanlı'nın üslup ve tasarımı damgasını vururken, bunlar imparatorluğun dört bir yanında yerel inşaat becerileri ve malzemelerinin, değişen teknolojiler ve modanın etkisi altında ve kimi zaman mevcut yapıların yeniden kullanımının sonucunda imparatorluk boyunca farklılık gösteriyordu. Yapılardaki farklılıkların daha önemli bir nedeni saltanatın vermek istediği iyilik mesajı her yerde az çok farklı olup bir mahallin Osmanlı'nın ihtiyaç ve politikaları bakımından taşıdığı öneme, kurucusunun konumuyla imkânlarına ve yerel gereksinimlerle kaynaklara göre şekilleniyordu. Osmanlı döneminin Kahiresi'nde görülebileceği gibi anıtsal yapıların yokluğu, varlıkları kadar çok şey söyleyebilir. Memlûkların saltanat payitahtı olarak Kahire art arda gelen sultanlar kenti inşa ederken büyük vakıfların yatırımlarına nail olmuştu. Osmanlı Kahiresi ise Osmanlı'nın gücünden ve korumasından yararlanmış, ticari olarak serpilip gelişmiş, ama artık en büyük ve en etkileyici binaların mahalli değildi.[107] Bu yapılar, Bursa, Edirne ve İstanbul gibi payitahtlar, kutsal Mekke ve

106 Meisami, *The Sea of Precious Virtues*, 223.
107 A. Raymond, "The Ottoman Conquest and the Development of the Great Arab Towns," *International Journal of Turkish Studies* 1, no. 1 (1979-80): 84-101.

Medine kentleri ve hatta yüzyıllarca Memlûklara ait olduğu halde düşman bir imparatorluğun eski başkenti olmayan Şam gibi bir kent için ayrılmıştı. Şam daha ziyade Emeviler döneminde (661-750) ilk Müslüman imparatorluk başkenti ve hac güzergâhı üstünde kilit konumda bir merkezdi. Dolayısıyla, I. Selim'le I. Süleyman'ın Şam'da vakfettiği büyük camiler onları erken dönem İslam hanedanlarına bağlıyordu. Veziriâzamlar, vezirler ve her mevkideki güç sahipleri vakıf teşkili konusunda sultanların izinden gidiyordu. Birçoğu vakıflar vasıtasıyla iletişim kurmayı ve konumunu pekiştirmeyi seçiyor ve sultanlar gibi, sadece statü elde etmek için değıl, onu korumak için de vakıfları kullanıyordu. Sokollu Mehmed Paşa'nın vakıfları bunu başarmasında ona kesinlikle yardımcı olmuştu; aynısı Bağdat, Nişabur, Belh, Musul, Herat ve Merv'deki ünlü medreseleriyle Selçuklu veziri Nizamülmülk (1018-90) için de geçerliydi.[108]

Bunlardan başka, daha maddi mülahazalar da vakıfların kurulmasıyla ilgili bazı kararlarda ve vakıfların nasıl yapılandırılacağı noktasında bir rol oynuyordu. Vakfedilen malvarlığı artık kurucusuna ait değildi ve bu sebeple ölümünden sonra mülkün bir parçası olarak dağıtılamazdı. İslam hukukuna göre, mirasın bölünmesi titiz kurallar doğrultusunda yürütülmeliydi; bunun bir sonucu olarak, büyük emlak varlıkları birkaç nesil içinde parsellere bölünebiliyordu. İnsanları mirastan tümüyle mahrum etmeden bu alt bölünmeyi engellemenin bir yolu, emlakı bir vakıf olarak tescil etmek, bu arada aile mensuplarına vakıfta ücretli görev vermek veya vakıftan yararlanmalarını sağlamaktı.[109] Bir vakıf teşkil etme ve yararlanacak kimseleri belirleme süreci, ailenin emlakını bir arada tutmak kadar aile mensuplarını mirastan tümüyle yoksun bırakmak, dağıtım için ayrılmış malvarlığı miktarını değiştirmek veya hatta normal olarak hiç miras düşmeyenlere fayda sağlamak için de kullanılabilirdi. Bu suretle bir oğul veya kız miras paylaşımının dışında tutulabilir, kadınların hissesi – normal olarak ölüyle aynı akrabalık derecesine sahip olduğu erkeklerin sadece yarısı kadar miras alıyorlardı– daha da azaltılabilir, yahut, tersine artırılabilirdi. Sahibinin mirasından hiçbir pay alamayacak

108 H. Bowen ve C. E. Bosworth, "Nizām al-Mulk," *EI²* içinde, VIII:71-72; J. Pedersen, G. Makdisi ve diğ., "madrasa," *EI²* içinde, V:1125-28.
109 *Divan el-Maveris* [Miras Divanı] hakkında bkz. Rabie, *Financial System of Egypt*, 128-29, 132.

olan bir köle bir vakıftan yararlanacak bir kişi olarak atanabiliyordu. Mesela Memlûk sultanlarıyla ileri gelenlerinin bazı azat edilmiş hadımağaları vakıfların yüksek maaşlar ödediği türbedarlar olarak atanmıştı.[110]

Vakıflar, yarar sağlayanlara göre ya "ailevi" (*ehlî*) ya da "umumi" veya "hayır amaçlı" (*hayrî*) olarak nitelendirilmiştir. Söz konusu iki kategori arasında hukuki bir fark olmadığından bu ayrım yanıltıcı olabilir. Birçok vakıf hem aile hem de halktan oluşan bir karma grubu yahut silsileyi desteklemek üzere kurulmuştu ve nihai yararlanıcılar için konulan hükümler uyarınca sonunda bütün vakıfların umuma ait olması kaçınılmazdı. İki kategori arasında sınır çekme olgusu, vakıflar eleştirel tartışmalara konu olduğunda ilgili yazarların, "ehlî" vakıfları kendi kendilerine hizmet ettikleri ve vakıfların gerçek amaçlarını çarpıttıkları gerekçesiyle kötülerken, "hayrî" vakıfların kurulmasını övme ihtiyacı duymalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olabilir.[111] Vakıfların meşru mirasçıları mirastan yoksun bırakmaya hizmet ettiğine yönelik eleştirinin, Fransız sömürgecilerin, rejimin emellerine muhalif yerel İslami kurumların itibarını sarsına çabalarının bizzat bir parçası olduğu ileri sürülmüştür. Fransızların vakıfların meşruiyetini tümden baltalama gayretleri daha çok araziyi sömürgeci yerleşimlere açma hedefi güdüyordu. Aslında, vakıf oluşturmanın miras üstündeki derin etkisi, vakıfların herhangi bir belirli zaman ve yerde miras üzerindeki fiili etkisine dair araştırmalardan ziyade miras ve vakıf kuruluşuna ilişkin normatif hukuk kurallarına kıyasla yorumlanmış görünüyor. Aynı durum, vakfedilmiş tarım arazileriyle binaların vakfedilmemiş mülklere kıyasla onarım ve yatırım eksikliğinden daha çok zarar gördüğüne dair iddialar için de geçerlidir.[112]

110 Bkz. Beshata Doumani "Endowing Family. Waqf, Property Devolution, and Gender in Greater Syria, 1800-1860," *Comparative Studies in Society and History* 40 (1998): 3-41; bu eserde, 19. yüzyılda Trablusşark (Suriye) ve Nablus'taki son derece farklı vakıf teşkil etme stratejilerinin kapsamlı bir mukayeseli tahlili sunulur. Hadımağalarına dair bkz. Shaun Marmon, *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society* (New York: Oxford University Press, 1995), 22-26.

111 Bkz. Peters ve diğ., *"wakf,"* XI:60. Ailevi ve genel vakıflar arasındaki bu ayrım tümüyle ayrı bir araştırma ve tartışmayı hak ediyor.

112 Miras yasalarının öneminin daha sonra ortaya çıkan bir şarkiyatçı "icat" olup olmadığı hakkında bkz. D. S. Powers, "Orientalism, Colonialism and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India," *Comparative Studies in Society and History* 31 (1989): 535-71; Powers, 19. yüzyıl Fransız şarkiyatçılarının vakfın bu veçhesine yaptıkları yoğun vurguyu eleştirir. Sömürge rejimine akıl veren bilim insanları, toprakların satın alımı dahil olmak üzere, sömürge yönetiminin amaçları açısından vârislerin yerinden edilmelerini belki abartılı bir şekilde öne çıkarmış olabilir.

Bir başka maddi mülahaza, vakıflara bağışlanan malvarlığının teorik olarak el konulmaktan masun olmasıydı. Bağışlanan ana malvarlığı artık kurucudan ziyade Tanrı'ya aitti ve bir insan, teorik olarak, böyle bir şey üstünde hak iddia etmekte tereddüt edebilirdi. Osmanlı devlet görevlilerinin gözden düştüklerinde malvarlıklarına el konulmasıyla karşı karşıya kalabilmeleri kimi zaman fırtınalı olan bir siyasi iklimde alışılmadık bir olay değildi. Daha önce tasvir ettiğimiz gibi, Melek Ahmed Paşa karısının ölümüyle birlikte servetini ve rakiplerinin politik kinlerine karşı eşinin koruma kalkanını kaybetmişti. Böyle bir durumda, gözden düşen görevli için vakıf düzenli bir gelir kaynağı oluşturabiliyordu. Eğer bir vakfın kurucusu idam edilirse, vakıf gelirleri tayin edilmiş yararlanacaklara –bunlar pekâlâ kurucunun çocukları olabilirdi– akmaya devam edebilirdi. Aynı derecede önemli olarak, hayrı vakıflar vasıtasıyla, önemli kimseler güç ve servetlerinin birincil kaynağını kaybettikten veya ebediyete göç ettikten uzun süre sonra dahi topluma mal olmuş kimliklerini koruyabilirdi. Nitekim ikinci Viyana kuşatmasının başarısızlığından sorumlu tutulan Osmanlı veziri Kara Mustafa Paşa Aralık 1683'te idam edildi. Buna rağmen, memleketi olan Merzifon kasabasında vakfettiği cami külliyesi, keza İstanbul'daki çeşmeler ile İncesu ve Vezirhan'daki kervansarayları varlıklarını sürdürmüştür.[113] Benzer bir şekilde, İstanbul surları civarında, Edirnekapı yakınındaki Mihrimah Camisi ve Üsküdar'da aynı isme sahip bir başkası, Süleyman'ın kızının adını taşımayı sürdürerek herkese onun varlığını hatırlatır.

Serveti, hayırsever girişimleri devamlı kılacak şekilde düzenleyen vakıf sistemini idealleştirmemek için vakıf kurmanın dezavantajları ve riskleri olduğuna dikkati çekmek önemlidir. Bunlardan bazıları genellikle bütün mal sahipleri için geçerlidir. Bir kere, kurucu malvarlığını nakde çevirme imkânını kaybediyordu. Dahası, vakıflar ilke olarak dokunulmaz olduğu halde, uygulamada kötü idare, savaşlar, ekonomik çöküntü, doğal afetler, doğal yıpranma ve saire malvarlığını mahvedebiliyor, değerini sıfırlayabiliyordu. Siyasi aksaklıklar da bir vakfı kötürüm edebilirdi. Ebu'z-Zeheb Mehmet Bey daha önce tasvir edilen Kahire'deki muhteşem medrese-tekkesinin

113 Godfrey Goodwin, *A History of Ottoman Architecture* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1971), 361-62.

planları tamamlanmak üzereyken 1775'te ölmüştü. Onun yönetimini takip eden kaotik dönemdeki hizip çekişmeleri sırasında, vakfını desteklemesi öngörülen neredeyse bütün malvarlıkları gasp edilmiş, yeniden dağıtılmış ve medrese mali kaynak yokluğu yüzünden kapanmıştı.[114] Ebu'z-Zeheb'in vakfının kaderi dinî niyetlere eşlik eden gerçekliğin kusursuz olmadığını gösterir. Kimi talihsizlikler bir kurucunun bütün hedeflerini geçersiz kılıp vakıftan yararlanacakları da zor durumda bırakabilirken, daha sonra vuku bulanlar kurucunun niyetini lekelemediğinden bu yazgı onun manevi kazancını etkilemiyordu.

Seyrek olmakla birlikte hükümdarların, özellikle büyük vakıflardan en çok çıkar sağlayan seçkin sosyal zümre dahil olmak üzere vakıflardan yararlananların kuvvetle muhtemel hoşnutsuzluğunu göze alabilen kudretli hükümdarların vakıfların malvarlıklarına toptan el koyduğu olmuştu. Hem Fatih Sultan Mehmed (1451-81), hem Mısır'da Mehmed Ali Paşa (Kavalalı 1805-48) ileri gelen kişilerce kurulan veya denetlenen vakıfların uçsuz bucaksız mülklerine devlet maliyesi adına el koymuş, böylece devlet gelirlerini artırırken güçlü tebaalarını zayıf düşürmüştüler. Söz konusu hükümdarlar bu el koymaları mülklerin devlet tarafından en başta kanunsuz bir şekilde vakıf kurucularına devredildiğini iddia ederek haklı gösteriyorlardı. Hükümdarlar ile bireyler (vakıf yöneticileri veya vakıftan yararlanan kişiler) arasında vuku bulan hak sahipliğine ilişkin ihtilaflar 19. yüzyılda, yeni devlet kurumlarının malvarlıklarıyla birlikte vakıfların bazı işlevlerini devralmaya başlamasıyla keskinleşti; o sırada devlet aygıtı genel olarak vakıf gelirlerini idari reformlar vasıtasıyla ele geçiriyor ve başlangıçta tanımlanandan farklı kamusal amaçlara yöneltiyordu. (Bu konu beşinci bölümde daha ayrıntılı işlenecektir.) Nihayetinde, belki hayranlık duymamız gereken olgu, Süleymaniye gibi yüzlerce yıl ayakta kalan bu vakıfların uzun ömürlülüğüdür. Bu durum kısmen, vakfın idamesi konusunda bunların orijinal vakfiyelerinde yer alan hükümler sayesindedir, bununla birlikte yerel tarihsel koşullarla da yakından ilgilidir.[115]

114 Crecelius, "The *Waqfiyah* of Muhammad Bey Abu al-Dhahab, I," 84; Daniel N. Crecelius, "The Waqf of Muhammad Bey Abu al-Dhahab in Historical Perspective," *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991): 71-72.

115 Nina Ergin, "Taking Care of Imarets: Repairs and Renovations to the Atik Valide İmareti, İstanbul, y. 1600-1700," *Feeding People, Feeding Power* içinde, ed. Ergin ve diğ., 151-67.

Vakıf kurmak, birçok hayır girişimi gibi sosyal hiyerarşilerle kültürel normları korumanın bir vasıtasıydı. Vakıflar büyük ölçüde toplumun hâkim değerlerini pekiştiren etkinlikleri finanse ediyordu: din ve ritüelin yeri; kabul görmüş öğretim programı ve eğitim hedefi; kentlerin fiziki şekli; geleneksel tıp uygulamaları; aile servetinin korunması ve yoksulların fakir ve bağımlı olarak konumu. Yoksullara vakıflar vasıtasıyla dağıtılan yardımların çoğu, bugün kalkınma yardımı denilen yardımlardan ziyade, iaşe yahut geçici destek sağlamayı hedefliyordu. Bir hayli iyi iş başarılıyor, ama servetin yeniden dağıtımı, genel okuryazarlığın teşviki veya yoksulluğun ortadan kaldırılması gibi radikal hedefler güdülmüyordu.

Vakıflar bir yandan yasal dokunulmazlık ve korumadan yararlanırken geniş bir yelpaze içinde çok özel hedefleri birbiriyle bağdaştıracak denli esnekti. Hem dinî hem seküler saikleri barındırıp her ikisine de hizmet edebiliyorlardı, hatta Hıristiyan vakıfları veya nakit vakıflarının durumunda olduğu üzere yasaların sınırları da esnetebiliyor yahut miras olayında olduğu gibi yasaların etrafını dolanabiliyorlardı. Hayırsever vakıfların kurulması, dinî inançlara, diğerkâm veya daha bencil insani içgüdülere, belki eşit derecede hepsine hizmet ediyordu, bu da hayırseverliğin bir şekli olarak vakıfların rağbet görmesini açıklamaya yardımcı olabilir.[116] Günümüz İslam dünyasında birçok devlet vakıf vasıtasıyla gerçekleştirilen geçmiş hayırseverliğin miraslarını korumaktadır. Bu fiziki kalıntılar daha erken dönemdeki vakıf kuruluşunun sadece en belirgin izleridir. Aynı derecede öneme sahip başka tür miraslar da vardır. Uzun bilim gelenekleri ve zengin kütüphane koleksiyonları şeklinde entelektüel bir miras günümüze kalmıştır. Ekonomik bakımdan vakıflar, yaygın oldukları yerlerde, mülkiyet ilişkileri ve kentsel ticari örgüt sistemlerini yaratıp güçlendiriyordu. İslam toplumları modernleşirken neredeyse hepsi mevcut vakıflara özen gösteriyorlar ve –ya geleneksel yapıda ya da vakıf mülkiyet hukuku bağlamında– yenilerinin kurulmasına izin veriyorlar.[117]

116 Vakıf teşkilindeki motivasyonlarla ilgili ek tartışmalar için mesela bkz. Lambton, "Awqaf in Persia" ve Lev, "Charity and Social Practice,"475-86.
117 Amy Singer, "Charity's Legacies: A Reconsideration of Ottoman Imperial Endowment Making," *Poverty and Charity* içinde, ed. Bonner ve diğ., 304-10; Peters ve baş., *"wakf"* 78-81, 97-99, ve *passim*.

Geniş bir yelpazede gerçekleştirilen sadaka eyleminin tek veçhesi vakıflar değildi. Vakıflar hemen göze çarpar, hatta o kadar ki diğer önemli kurumları fark etmemiz zorlaşır. Bu bölümün ilk kısmında ele aldığımız üzere, vakıf gibi hukuki çerçeveleri olmaksızın bile, sadakaların çoğu formel ve kurumlaşmış sayılabilir, çünkü sadaka önceden kestirilebilir zaman ve yerlerde, hatta belki kestirilebilir biçimlerde ve miktarlarda verilir. Bununla birlikte sokakta dilencilere para vermek, hasta komşulara yardım, iyileşmek amacıyla veya şifa bulmanın ertesinde yapılan yardımlar ve talihe şükretmek için yapılan bağışlar gibi hayırseverlik örnekleri her zaman her yerde görülür, ancak bunlar anlıktır ve önceden planlanmazlar.

Vakıf kuracak mülke veya paraya sahip olmayan insanlar hâlâ bir şey verebilirdi. Hiç kimse, ekonomik merdivenin en dibinde olanlar bile, bu imkânın dışında tutulmuyordu. Postel, yolculukları sırasında gösterilen misafirperverliğe verilecek uygun karşılığın "Allah senden razı olsun!" demek olduğunu öğrendiğini nakledIyordu.[118] Sadece inanç ve ortak ritüelle değil, ama aynı zamanda sadaka bağlarıyla yaratılan bir toplumda imkânı az olan insanların da bir yer bulmalarını garanti etmek için, sayısız hadiste pek az şeye sahip olan veya hiçbir şeyi olmayan insanların başkaları için Tanrı'nın lütfuna vesile olabileceği herkese hatırlatılıyordu. Aslında İslam geleneği, çok sayıda sıradan günlük eylemin her Müslüman'ın imkânı dahilinde olan sadaka olarak görülebilmesi ihtimalini kabul ediyordu.[119]

Gayriresmi sadaka az sayıda yasal sınırlamaya veya şarta tabidir ve dolayısıyla zekât ödemekten yahut vakıf kurmaktan çok daha kolaydır. Herhangi bir miktarda, neredeyse herhangi bir şey, herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde, aile mensupları, komşular ve yabancılar da dahil herhangi uygun bir şahsa verilebilir. En basit hayır duasından en muhteşem binaya uzanan bir yelpazede herkes İslam cemaatinin güçlendirilmesi projesine katılabilir ve katkıda bulunabilir, bunun için cemaatin refahına bir şekilde katkı sağlaması yeterlidir. Sadaka zekâttan çok daha esnek ve uyarlanabilir bir enstrümandır. Bir bağışçı kesin bir amaç seçebilir ve şahsi öncelik veya

118 Postel, *De la République des Turcs*, 59.
119 Bkz. bu bölümün başında alıntılanan hadisler; aynı zamanda sadaka sayılan eylemlerin listesi için bkz. Muslim b. al-Hajjāj al-Nisābūrī, *Al-Jāmi' al-Sahīh*, 3:482; Muslim, *Sahih Muslim*, 482-83; USC-MSA, Muslim 5 (zakat), 2198.

hedeflerine göre bağış yapabilir. Zekât zorunlu olduğu halde bağışçı için [sadaka kadar] ek ve elle tutulur yararlar sunmaktan çok uzaktır.

Zaman içinde halk arasında zekâttan daha uzun süre ayakta kaldığı ve her yerde tatbik edildiği görünen fitre zekâtı zekâtla ilginç bir tezat oluşturur. Bunun nedeni ne olabilir? Fitre zekâtının asgari miktarı normal zekâttan daha düşük olduğu ve kutsal ramazan ayına denk geldiği için mi? Fitre verme isteğinin bazı iftarların ve Ramazan Bayramı kutlamalarının sosyal doğasıyla bir ilgisi var mıydı? Toplumlar fitre zekâtının toplanmasının tatbiki konusunda tarihsel olarak daha büyük bir rol mü üstlendi? Herkes için sabit bir oran içeren fitre zekâtının hesaplanması da zekâtınkinden daha basittir. Zekâtla yan yana var olan devlet vergileri gibi fitre zekâtıyla rekabet edecek yükümlülükler de yoktu. Bununla birlikte, belki zekâtla sadaka arasındaki hukuki ayrımı vurgularken, işlevsel ve sosyal ayrımların her zaman çok açık olmadığı olgusunu gözden kaçırdık.

Sadaka konusunda hesaba katmamız gereken nihai bir soru, bağışçıların, servetlerini hayır amaçlı kullanmak için bağımsız karar alabilmek noktasında gerçekten hür olup olmadıklarıdır. Bu bölümde tartışılan vakıfların, dönemleri bağlamında çoğunlukla geleneksel sınırların içinde kaldığı görülüyor. Bağışçılar, en azından ekonomik merdivenin tepesindekiler, projelerinin büyüklüğünü ve kapsamını emsallerinin yaptıkları hayırdan fazla sapmaksızın, nispeten sabit ve beklenilen parametreler dahilinde hareket ederek değiştiriyordu. Hayır, bağışçı ve alıcı için en yüksek etkiyi sağlayacaksa, kolayca anlaşılır, bilinen bir dille ve böylelikle hem hizmet etmeyi hem de etkilemeyi hedeflediği kişilerce takdir edilecek şekilde ortaya çıkmalıdır. Bundan dolayı, hayırsever bağışlar ve kurumların doğasındaki değişiklikler toplumdaki ve kültürdeki başka değişimlerin işaretleri olarak okunabilir.[120] Genellikle bağış kararlarını kişilerin vicdanına ve önceliklerine atfetsek de, aslında böyle kararlar aynı ölçüde veya daha da fazla yapısal normların, kültürel uygulamaların ve aile kararları, acil ihtiyaç ve o zamanki teamüller gibi o an ki şartlar tarafından şekillendirilen bireysel iradenin ürünüdür. Mauss'un hediye vermeye dair analizi,

120 Özel olarak motivasyon sorusu için bkz. Cavallo, "The Motivations of Benefactors," 46-62, özellikle 54-60.

tekrarlanan verme ve alma döngüsünde verenler ile alanların rollerini oynamaya mecbur olduklarını, yoksa bir yanda güç ve statüden diğer yanda himaye ve lütuflardan yoksun kalmayı içerebilecek sonuçlara katlanmak zorunda kalacaklarını ileri sürüyordu. Zahavi'nin diğerkâmlık dürtüsüne bakışı da vermenin güç ilişkilerinin lüzumlu bir veçhesi olduğunu ve bu ilişkilerin içinde olan kim olursa olsun onun isteğine bağlı olmadığına işaret ediyordu. Onun hayvanlar âleminde, diğerkâm veren-alan ilişkisinin dışında kalmak muhtemelen ya doğrudan ya da genetik olarak intihar demekti. İnsanlar için toplum dışına itilme ölümcül olmayabilir, ama etkisi durumdan duruma değişebilir ve olumsuz sonuçlar doğurabilir. Kuran ve hadisler birlikte Müslümanlara sadaka vermenin göz ardı edemeyecekleri bir seçim olduğuna dair açık bir mesaj gönderir. İster kasıtsız ister kasıtlı ihmal sonucu olsun insanların hata yapma eğilimi dikkate alındığında, sadaka bir kimsenin Tanrı önünde şahsi bilançosunu düzeltmesinin hayati bir vasıtası haline gelir. Ne var ki, sadaka sadece güçlü bir ıslah edici değildir; o aynı zamanda ailesinin, komşularının ve genel olarak Müslümanların refahıyla ilgilenen ve bu suretle toplum içinde saygı ve statü kazanan iyi bir Müslüman'ın harici alametidir.

Memlûk döneminin Kahiresi'nde kıtlık tehdidine karşı saltanatın aldığı tutum bu fikri açıkça örnekler. Orada yerel gıda ekonomisi başlıca iki dinamiğe dayanıyordu. İlki, bu bağımlı ekonomide köylüler vergilerini merkezî hükümete ayni ve nakdi olarak ödüyor; sultan yiyecek maddelerini memurlarına yardım olarak yeniden dağıtıyordu. İkincisi, daha büyük kentsel ekonominin bir parçası olarak yiyecek maddeleri kent nüfusunun çoğuna Kahire pazarlarında satılıyordu. Kahire'nin yiyecek darlıkları ve kıtlıkları Nil'in yıllık düşük su taşkını seviyelerinden ve bunun sonucu olan düşük hasattan ya da darlık beklentisiyle [yiyecek maddelerinin] istiflenmesinden kaynaklanıyordu. Sultan, gerçek veya beklenen darlık durumlarına, devlet silolarını açarak ve Kahire'nin yoksullarına düşük fiyatlarda veya bedava tahıl ve ekmek dağıtımını mecbur kılarak karşılık veriyordu. Düşük taşkın yıllarına karşı tahıl depolamak Kahire'nin hükümdarlarının firavunlar dönemine kadar uzanan bir alışkanlığıydı ve Nil'in yıldan yıla değişen taşkın seviyelerine bağımlılıklarını vurguluyordu. Ancak Kahire'de hüküm süren-

ler kendi konum ve itibarlarını korumak için iyi zamanlarda bile kentlerin bir kısım yoksullarına yiyecek dağıtmak zorundaydılar. Bu suretle, memurlarla emirlere yapılan dağıtımlarla birlikte piyasaya paralel, hamilik ve iyilikseverlik ekonomisini besleyen bir yiyecek dağıtımını sürdürüyorlardı. Acil durumlarda sultanlar, daha önce himayelerinden yararlanmış olanları, aldıklarının bir miktarını yiyecek zincirinin daha aşağısında bulunan başkalarına aktarmakla yükümlü kılıyorlardı. Sultan, memurlarıyla emirlerinin her birine birkaç yüz yoksul insanı havale edebiliyor ve görevli kişiler kriz süresince onları doyurmakla sorumlu oluyorlardı.[121]

Daha önce değindiğimiz birkaç başka örnekte olduğu gibi burada da yine misafirperverlik veya hamilik ile hayırseverlik arasındaki ayrım bulanıktı, mutlaka amelin özünü yansıtmaktan ziyade alıcının sınıfı tarafından tanımlanmış görünüyordu. Bütün bu dağıtımlar, alıcılarının alışkanlıkları ve beklentileriyle orantılı bir tarzda geçinmelerine imkân tanıyordu; kimlerin yoksul sayılabileceğine ilişkin tanımlamalardan çıkardığımız üzere hayırseverliğin meşru bir hedefi buydu.[122] Birinin derdi geçim, diğerininkiyse lüks hayattı. Gelgelelim, ikinci kategoriye ait olanların, şartlar gerektirdiğinde ambarlarını açmaları ve servetlerini hayırsever dağıtımlara dönüştürmeleri bekleniyordu. Bununla birlikte böyle eylemler ödülsüz değildi, çünkü bunlar Tanrı'nın takdirine layık sadaka amelleri olarak kabul edilebilirdi.

Kahire'deki durum ortaçağ kentinin "ahlaki ekonomi"sinin bir yansıması olarak nitelenmiştir, bu da bize tarihçi E. P. Thompson'ın ifade ettiği tezi hatırlatır. Thompson kültürün şekillendirdiği ahlaki normların ekonomik karar alma sürecini kâr pahasına etkileyebildiğini öne sürüyordu. Memlûk vakasında, Kahire halkı tahıl pazarlarının nasıl işlemesi gerektiğine ve hükümdarların yolsuzlukları önleme veya darlıkları giderme konusundaki rolüne dair belirli beklentilere sahipti. Beklentilere uygun tepki gösterme-

121 Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo* (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1993); Sabra, *Poverty and Charity*, 138-66.
122 Şu eserlerdeki tartışmalara bkz. al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 291-93; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 53-60; ayrıca 4. bölümdeki yoksulluk ve yoksullarla ilgili daha kapsamlı tartışmaya bkz.

mek halkın hoşnutsuzluğunu ve şiddet eylemlerini tahrik edebilirdi.[123] Tarihî kronikler Memlûk sultanının gerektiğinde dağıtım yapmaları için beylerini ikna etmede aktif bir rol üstlendiğini gösteriyor. Bu da Osmanlı bağlamında açılabilecek bir araştırma hattına işaret ediyor. Düzenli maaşları, Osmanlı fetihlerinin ganimetlerinden aldıkları paylar ve sarayın lütufları sayesinde en çok kazanç sağlayan Osmanlı paşalarıyla vezirleri imparatorlukta faal hami durumundaydılar. Bağışları ve vakıfları ne ölçüde bağımsız kararlara dayanıyordu ve sultanlar Osmanlı tebaası arasında "iyiliğin paylaştırılmasında" ne ölçüde bir rol oynuyordu? Vakıfların kuruluşunu bu soruyu aklımızda tutarak ayrıntılandırmak hükümdarlar, seçkin zümrelerin mensupları ve geniş halk kitlesi arasında değişen ilişkilerde ilave dinamikleri ortaya çıkarabilir. Anlaması hâlâ daha zor olan olgu, bağış alanların bağışçılar ve bizzat dağıtımlar karşısında münferit tepkileri veya duygularıdır. İslami ritüellerden türemeyen yükümlülük ve yetki kavramları bağış yapanlarla bağış alanların beklenti ve davranışlarını ne ölçüde şekillendiriyordu? Bu sorularla üçüncü ve dördüncü bölümlerde daha yakından ilgileneceğiz.

123 Shoshan, *Popular Culture*, 52-66; E. P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century," *Past and Present* 50 (1971); 76-136; Adam Sabra, '"Prices are in God's Hands': The Theory and Practice of Price Control in the Medieval Islamic World," *Poverty and Charity* içinde, ed. Bonner ve baş., 73-91. *Oxford English Dictionary* ahlak ekonomisini "ahlaki veya etik davranışın düzenlenmesi; sosyal adalet gibi ahlaki konuların mali politikayı veya para meselelerini etkilediği bir ekonomik system" diye tanımlar. Michael Bonner İslam'ın en erken döneminde yoksulluk ve sadaka vermenin anlamını ele alırken ahlak ekonomisi kavramını ortaya atar ve üretim fazlasının yeniden dağıtımı fikrini vurgular, bu konuda bkz. Michael Bonner, "Definitions of Poverty and the Rise of the Muslim Urban Poor," *Journal of the Royal Asiatic Society* 6, 3. seri (1996); 335-44.

Üçüncü Bölüm

# ÜSTTEKİ EL

*... Yed-i ulyâ, yed-i süflâdan hayırlıdır. Çünki yed-i ulyâ münfikadır, Yed-i süflâ ise sâiledir.*
*[veren el, alan elden hayırlıdır, çünkü veren yükselir, alan ise alçalır].*[1]

*Peygamber'in zamanında bir inançsızı idam edilmek üzere getirdiler. Bir kılıçla defalarca vurdular, ama işe yaramadı. Peygamber şaşırdı. Cebrail göründü, dedi ki, "Allah (sana şunu) buyuruyor: 'O adam yoksullara sadaka veriyor; o cömert bir insan; onu rahat bırak'." Böylece Peygamber adamı rahat bıraktı.*[2]

*Zenginliğinle tanın, yoksulluğunla değil.*[3]

## Tartılma

Bu bölümde, ideal hayatların tasvirinin bir parçası olarak biyografik hikâyelerle hayırsever amellerin nasıl bütünleştirildiğini keşfetmek için münferit bağışçıları gözden geçireceğiz. Bu kitabın kapağındaki resim (*Cihangir Şah Oğlu Hürrem'i Altınla Tartıyor*) Müslüman Babür imparatorlarının yerel Hindu kültüründen uyarladıkları tartma törenini tasvir eder. Babürlülerde uygulandığı üzere sultanlarla şehzadeleri doğum günlerinde tartmak âdetti. Onlar kocaman bir terazinin bir kefesine yüklenirken diğer kefeye de sırasıyla altın, gümüş, ipek, güzel kokular, bakır, demir, tereyağı, nişasta, tuz, tahıllar, pirinç veya başka maddeler konulurdu. Kefelerde tartılan miktarlar daha sonra yoksullara dağıtılırdı. Resimde, Şehzade Hürrem'in (geleceğin Şah Cihan'ı) ağırlığını denklemek için terazinin diğer kefesine kırmızı sikke torbaları konuyor. Şehzadeye verilen hediyeler, tepsiler içinde kefelerin önünde teşhir ediliyor.

1 http://hadis.ihya.org/buhari/konu/427.html, erişim tarihi: 30.07.2011.
2 Meisami, *The Sea of Precious Virtues*, 78.
3 18. yüzyılda Halep'te yaygın olan bir deyiş, alıntılayan: Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*, 50.

17. yüzyılda Babürlü bir yazar, Şah Cihan'ın (1628-58) saltanatı sırasındaki tartma uygulamasını ve Cihan'ın dedesi Ekber'in (1556-1605) hükümdarlığına uzanan kökenini şu sözlerle açıklar:

> Dilencileri aratıp buldurmak Şah hazretlerinin alışkanlığı ve âdeti olduğundan, keza cömert tabiatı onu hep ihtiyaç içindekileri rahatlatmak için bir bahane aramaya sevk ettiğinden, yılda iki kez güneş ve ay tartma törenlerinde, haşmetli doğu güneşi gibi kutlu terazinin kefesine oturur. Güneş ve ay hesabına göre yılda iki defa Şah hazretlerinin buyruğuyla görkemli bir kutlama ve büyük çaplı bir şölen düzenlenir. Onun ağırlığına eşit miktarda altın ve gümüş muhtaçlarla yoksullar arasında hak etmişliklerine ve faziletlerine göre dağıtılır. Bu sadaka türüne [İslam] dini yasalarında değinilmemekle birlikte, bu ülkenin uleması böyle sadakaların maddi ve manevi afetlerle faciaları defetmenin en mükemmel şekli olduğu konusunda hemfikir olduğundan, bundan dolayı kişiliği dünyayı aydınlatan güneş gibi saf parlaklık olan haşmetmeapları Arş Aşyani [Ekber] tarafından bu güzel yöntem seçilip tesis edilmişti. Bu yolla yoksullar arzularına erişiyordu ve aslında *akika* geleneği bu âdetin caiz hale gelmesinin yolunu açmıştır. Akika, Peygamber'le sahabenin hukukunda yerleşik bir âdet olup doğumdan sonraki yedinci günde bebeğin tıraş edilmiş saçlarının ağırlığınca gümüş, sadaka olarak verilir ve kurban edilen bir hayvan pay edilip yoksullar arasında dağıtılır... Kısaca, bu övgüye değer amel o zamandan itibaren bu kudretli imparatorlukta yaygınlaştı ve geleneksel hale geldi. Şehzadeler de her güneş yılında bir defa tartılır.[4]

Yapacakları bağışın ölçüsünü belirlemek için insanları tartma olgusu Hint Yarımadası'nda Müslüman hâkimiyetinden önceye gidiyordu ve o günden bugüne Hindu erkekleriyle kadınları arasında *tulabhara* veya *tu-*

4 17. yüzyıl yazarı Muhammad Salih Kanbo'nun *'Amal-i Salih or Shahjahannama*, ed. Wahid Quraishi, 2. bas., 3 cilt. (Lahor, 1967-72) künyeli eserinden M. C. Beach ve E. Koch, *King of the World: The Padshahnama* (Londra: Thames and Hudson, 1997), 39'da alıntılandığı haliyle.

*labharam* denilen bir gelenekle süregeldi.[5] Babürlü Hindistan'ındaki Müslüman hukukçular hanedan mensuplarının tartılmaya devam etmesine, bu Hindu geleneğini doğrudan öncülü olarak ikinci bölümde sözü edilen akika töreniyle ilişkilendirmek suretiyle izin verdiler. Törenlerin başlangıçtaki hedefi –manevi ve maddi felaketleri engellemek– Babürlü sarayındaki Müslüman ulema tarafından kendi hayırseverlik anlayışlarına uyacak şekilde yorumlanıyordu. Bir kişinin hayırsever bağışının ölçüsünü tanımlamak için onun ağırlığını kullanmak Ortadoğu'nun İslam toplumlarına yabancı değildi. Mesela Memlûk sultanı El-Eşref Barsbay (ö. 1438), oğlunun ciddi bir hastalıktan iyileşeceği umuduyla onun ağırlığınca gümüşü yoksullara bağışlamıştı.[6]

Babürlü resim sanatı, göz kamaştırıcı giysiler giyip mücevherler takınmış şehzadenin iki kefeli terazide oturuşunu açık bir şekilde gösterir.[7] Şehzadenin görünüşünü etkileyici kılan yön, önceki şehzade, o zamanki Sultan Şah Cihan'ın 1641'deki tartılmasını tasvir eden Portekizli rahip Sebastian Manrique tarafından da vurgulanıyordu:

> Hükümdar hazretleri bu vakur merasime son derece değerli rengârenk taşlarla süslü beyaz bir saten giysi içinde geldi... Ayrıca boynunda değerli mi değerli mücevherlerden yapılmış çok pahalı bir gerdanlık vardı; öyle ki, hesaba katılan her şeyi zihnimde şöyle bir topladığımda, bütün bu ziynet eşyasının şık bir süsten ziyade külfetli bir yük olduğundan başka bir şey düşünemedim.[8]

5 T. B. Birchall, "Notes and Queries: The Weight in Gold of the Maharjah given to the Poor," *The Folk-Lore Journal* 3 (1885), 280-81; Edgar Thurston, *The Madras Presidency with Mysore, Coorg, and the Associated States* (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1913), 4. Aralık 2004'te düzenlenen bir seremoninin gazete duyurusu (www.hinduonnet.com/2004/ 12/03/stories/2004120303250300.htm, erişim tarihi: 30 Ocak 2007) internette "tulabhara" veya "tulabharam" diye arama yapıldığında kolayca bulunan bu tür yüzlerce nottan biridir.

6 Sabra, *Poverty and Charity*, 58.

7 Bu resimlerden biri elinizdeki kitabın kapağında yer almaktadır. Yaklaşık olarak 1635'te yapılan ve The Royal Library'ye (Windsor Castle) ait *Padişahname* yazmasında bulunan başka bir resim (*Şah Cihan'nın Kırk İkinci Ay Doğum Gününde Tartılması*) şu eserde görülebilir: Beach ve Koch, *King of the World*, levha 12-13.

8 Sebastian Manrique'in *Travels of Fray Sebastian Manrique 1629-1643* adlı yapıtından 2 cilt. (Oxford, 1927), Beach ve Koch, *King of the World*, 42'de alıntılandığı şekliyle.

Tasvirde, asil âlicenaplığın ölçüsünü tanımlamak için asil bir bedenin kullanıldığı tartılma töreninin doğrudan elle tutulur ve maddi veçhesi vurgulanıyor. Saltanat mensupları halka açık yerlerde daima etkileyici, zenginlik ve kudreti yansıtacak surette giyinip kuşanırken, burada vücut da ölçülebilir emtialara dönüştürülmeden önce doğal ağırlığını artırmak için giydirilip kuşatılmıştır. Burada tartılan şeyler, bilahare, liyakatleri her zaman sırf yoksulluklarından kaynaklanmasa da, layık ve muhtaç olarak tanımlanan kişilere dağıtılıyordu. Şah Cihan'ın daha sonraki döneme ait bir resmi, bu kişilerden bazılarının, başka İslam toplumlarında hayırsever bağışların düzenli ve meşru alıcıları oldukları zaten bilinen dinî ulema ve saray mensupları olduğunu göstermektedir.

Babürlü sultanları için tartılma töreni gibi mevcut bir uygulamayı benimsemenin belirgin avantajları vardı. Hint Yarımadası'ndaki tebaaları tamamen Müslüman olmadığından, hükümdarların tartılması uygulamasını muhafaza etmekle, benzer bir eylem Babürlü teşrifatına dahil ediliyor, belki böylelikle Hindistan'ın Müslümanlaştırılmasının sadece yabancı değil, aynı zamanda aşina bir olgu olduğu gösteriliyordu. Dahası, tartılma törenleri iyi sahnelenmişti, şekil ve anlamına zaten alışkın olan bir halka kolayca anlatılıp sunuluyordu. Hedef seyirci tarafından rahatlıkla "okunabilen" törensel hayırseverlik uygulamaları, meşruiyet arayan bir rejim için iyi bir politikaydı.[9] Seremoni, tek bir hayırseverlik davranışının ikiye, yani verme ve alma eylemlerine bölünmesine de izin veriyordu. İlki kesinlikle aleni olabilirken, ikincisi istenildiği kadar çok veya az ketumiyetle yürütülebilirdi.

Tartılmanın, Müslüman olsun veya olmasın, Babürlü resmî görevlileriyle ileri gelenleri tarafından ne ölçüde uygulandığı açık değil. İbn Battuta, hayırsever amaçlı tartılma törenlerini yürütmenin çeşitli yolları olduğunu düşündüren bir hikâye anlatır. Eli çok açık olmakla ünlü Hint hükümdarı, İbn Battuta'nın Hindistan'da kaldığı sırada, hasta olan bir ziyaretçiyi görmeye gelir. Rahatsız kişiden, yanında getirdiği tartıya çıkmasını ister ve adamı istediği kadar elbise giymeye teşvik eder. Bunun ardından

9 Okunabilirlik fikri üstüne daha fazla bilgi için şu eserdeki estetik tartışmasına bkz: Gülru Necipoğlu, "A *Kânun* for the State, a Canon for the Arts: Conceptualizing the Classical Synthesis of Ottoman Arts and Architecture," *Soliman le Magnifique et son temps* içinde, ed. Gilles Veinstein (Paris: La Documentation Française, 1992), 195-216.

hükümdar adamı altınla tartar ve altınları ona vererek şöyle der: "Bunları al ve iyileşmen için sadaka olarak ver."[10] Bu durumda, verilen şeyler başka bağlamlardan da bildiğimiz bir dizi hayırsever amaca hizmet ederken, tartılma töreni sadaka için bir ölçü belirliyordu. İbn Battuta'nın tasviri, başka bir bağlamda, mesela Memlûk dönemi Kahiresi'yle ilgili olarak sadece çıkarımda bulanabildiğimiz bir şeyi anlamamızı sağladığından dolayı önemlidir, çünkü burada bazı hayırsever bağışların, başlangıçtaki alıcıların bunu başkalarına da aktarmaları yoluyla bir yayılma etkisi yaratmayı öngördüğü açık seçik ifade edilmektedir. Bu suretle, sultan (yahut başka bir ilk bağışçı) ilk alıcıların hayırseverce davranmalarını ve böylelikle bir hayır işlemenin hem ruhani hem dünyevi kazançlarını kendi hanelerine yazmalarını mümkün kılıyordu. Hamilerine imrenen alıcı-bağışçılar da aldıkları bağışları kendi muhataplarına veriyor veya iyiliklerini kabul edecek muhtaç kişileri seçiyorlardı. Aynı zamanda, bağışın gücünü paylaştırmaya yönelik bu uygulamayla daha az varlıklı bağışçıların şahsi bilgisinden yararlanarak daha çok sayıda ve daha layık alıcılara ulaşılabiliyordu. Hikâye, daha sonra geri döneceğimiz başka bir noktayı, yani dikey hiyerarşinin ne tepesinde ne de dibinde yer alan birçok insanın (belki çoğu insanın) dönüşümlü olarak hem bağışçı hem de bağış alan olduğunu örnekliyor.

Babürlülerinkine benzer merasimler 20. yüzyılın ilk yarısında İsmaililerin lideri merhum Sör Sultan Muhammed Şah Ağa Han (1877-1957) için düzenlenmişti. Tartılmanın genel İslami ve özel İsmaili bağlamındaki kapsamlı bir tarihi yazılmayı beklerken, İsmaililerin töreni, Nizari İsmaili cemaati 1843'te İran'dan Hindistan'a kaçtıktan sonra benimsedikleri öne sürülebilir. Ağa Han başa geçişinin yıldönümlerinde dünyanın dört bir yanındaki İsmaili cemaati mensuplarının bağışladığı altın, elmas ve platinle tartılırdı. Toplanan servet her seferinde cemaat dahilinde düzenlenen bir dizi sosyal ve kültürel hizmeti ve tüm dünyada muhtaç insanları desteklemek için bağışlanırdı. Elmas yıldönümünün fotoğrafları, bu kilolu adamı kocaman bir terazide bir koltukta oturmuş karşı kefeye konulan elmas dolu kutulara bakarken gösterir. Bu tartılma törenleri günümüzün Ağa Han'ı Prens Kerim el-Hüseyni döneminde devam etmedi. Bugün İsmaili cemaa-

10 Gibb, *Ibn Battuta*, c. II, 312.

tinin hayırsever gelenekleri Ağa Han Gelişim Ağı çatısı altında, tüm dünyada sağlığı, kültürü, kırsal ve kentsel gelişmeyi geniş bir program çeşitliliği içinde destekleyen özel bir vakfın çatısı altında toplanmıştır.[11]

Yukarıda tasvir edilen imgeler Kuran'la hadislerde bulduğumuz anonim ve ketum hayırseverlik tavsiyelerinden ve İslam hukukuyla uygulamalarına dair bu kitabın önceki bölümlerinde ele aldığımız bilimsel yorumlardan çok uzaktır. Bununla birlikte, aynı imgeler saltanat serveti ve iyilikseverliğine ilişkin popüler bir tahayyüle daha yakın olabilirler. Nitekim sultanlar ve diğer önderler nasıl ki güçlerini sık sık askerî geçit törenleriyle göstermişlerse, onlar ve eşleri servetlerini de saltanat alayları ile teşhir ediyor ve kimi zaman hayırseverliği de eşit bir debdebe ve aleniyetle icra ediyorlardı.

Hayırseverliğin tarihi, bir hareket noktası olarak çoğu zaman tanınmış bağışçıları alır. Zenginlerin yaşamı hakkında mütevazı insanlarınkinden daha ayrıntılı kayıtlar mevcuttur, çünkü onların yaşamları boyunca giriştikleri faaliyetler genel toplamda daha fazla belge –hukuki, ticari, mali, estetik– üretmiştir ve ayrıca bu kişilerin, dönemlerinde bazıları bizzat varlıklı bağışçılar tarafından desteklenen kişilerin yazılarına konu olmaları daha kuvvetle muhtemeldi. Hayırsever bağışların kayıtları yazılı ve resimli tarihlerde ve ayrıca anıtlar ve el yapımı ürünlerde bulunabilir, çünkü çoğu zaman hediyelerin kendisi hamilerinin iyiliğinin fiziki tanıklığı olarak varlığını sürdürüyordu. Nureddin Zengi'nin Şam'da inşa ettiği hastanesi el-Bimaristan en-Nuri (1154), İbni Tulun Camisi yahut Memlûk sultanı Kalavun el-Mansur'un (1284-85) Kahire'deki hastane külliyesi, New York kentindeki Carnegie Hall ve Oxford'daki Balliol College kadar kurucularını hatırlatır.[12] Aynı zamanda, daha önce ele alındığı gibi her Müslüman'ın, eğer elinden sadece bir komşusuna iyi dilekte bulunmak veya sadece Kuran'ın iyiliği emredip kötülüğü yasaklamak şeklindeki temel buyruğuna göre davranmak

11 İsmaililerin tarihine dair bkz. Daftary, *The Isma'īlīs*. Ağa Han'ın elmas yıldönümü fotoğrafları için bkz. "Weighing the Aga Khan in Diamonds," *National Geographic Magazine* (Mart 1947), 317-24. Ağa Han Gelişim Ağı (Aga Khan Development Network) ve ona bağlı vakıflar hakkında bkz. www.akdn.org (erişim: 15 Şubat 2007).

12 Bu yapıların resimleri için mükemmel bir kaynak olan www.archnet.org, kapsamlı bir çevrimiçi bilgi veri tabanı ve İslam kültürlerinin mamur çevrelerinin imgelerini içermektedir.

gelse dahi bir şey vermesi gerektiği farz edilir.[13] Sayıları sultanlar veya süper-zenginlerden çok daha fazla olan mütevazı bağışçılar (ve bağış alanlar), kendi dönemlerinde yakın cemaatleri açısından fazlasıyla göz önünde olduklarında dahi, daha az dikkat çekiyor ve birey olarak tarihsel belleğe daha seyrek kaydediliyorlardı.

Teoride Allah tüm servetin kaynağıdır ve bundan dolayı herhangi bir hayırsever amelin gerçek sahibidir; aynı zamanda, Allah'a iman ve Kuran'ın öğretilerine bağlılık her türlü iyiliğin gerçek motivasyonudur. Birinci bölümde tartışılan bu ruhani hesapta, herhangi bir hayır işinde verene de alana da eşit değerler biçilir. Gelgelelim, bu bölümün başlığının alındığı hadis farklı bir hikâye anlatır. Hadiste, bağış veren ve bağış alan arasındaki eşit ve karşılıklı rollere ilişkin ideal vizyonun yerini, verene açıkça öncelik tanıyan bir bakış alır. Dahası, bütün servetlerini elden çıkaran dindar insanlara dair hikâyelere rağmen, farklı İslami metinler insanları hayırsever bağışlarla kendilerini veya ailelerini sefalete düşürmemeleri için uyarır. Bir kimsenin, ailesinin geçimini sağlaması temel bir yükümlülüktür –aile sadakanın meşru bir hedefidir (ancak zekâtın değil)– ve aile mensupları başkalarına yapılan bağışların bir sonucu olarak statülerinde veya hayat standartlarında bir kayba uğramamalıdır.[14] Ne var ki, aynı zamanda, dünyadan elini ayağını çekmiş evliyalarla sufilerin hayatları da iyilik modelleri olarak yazılmıştır ve bazı yazarlar, maddi yoksulluğun ve hatta dilenmenin utancının Tanrı'yı daha yakından kavrama yolunda gerekli bir deneyim olduğu inancıyla, manevi servet arayışı içindeki bu insanların bütün dünya nimetlerinden vazgeçmelerini takdir ediyorlardı. Hepsi birlikte ele alındığında, hayırsever eylemlerin uygun ve caiz ölçüsüne dair farklı tutumlar, birkaç yüzyıl içinde ortaya çıkan ve ilahiyat ile uygulama konusunda hem iç ihtilaflardan hem Hıristiyan çileciler gibi dış modellerden etkilen İslam düşüncesinin geniş yelpazesini yansıtır.

Hayırseverlik, bağış veren ve alan için çok farklı bir tecrübe olduğundan, gelecek bölümde bağış alanlara göz atarken bu bölümde verenlere, son-

13 Bu temel kavram hakkında bkz. Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 2001).
14 Al-Bukhārı, *Sahıh al-Bukhārī*, 55 (al-wasaya), bab 2; USC-MSA, Bukhari, 51/5.

raki bölümde alanlara odaklanacağız. Söz konusu iki taraf hayır işinde ayrı ama bağlantılı roller oynar. Bununla birlikte, veren kişilerin bağış yapmak için her zaman belirli bir alıcıya ihtiyacı yoktur. Önceki bölümlerde, hayır işi bir inanç sisteminin parçası olarak gözden geçirildi ve zorunlu ve gönüllü bağışın motivasyonlarıyla sonuçları araştırıldı. Şimdi, belirli bireylerin hayatları üzerinden, kimlik ve statünün şekillenmesinde hayırseverliğin oynadığı merkezî rolü inceleyeceğiz. Sultanların, hanedan kadınlarının, yüksek makam sahiplerinin ve kudretli yerel kişilerin hayırseverliğini, çoğu zaman rütbenin iyilik eylemini şart koştuğu makam veya statülerinden beklenen sorumluluk ve beklentilerin ışığında ele alacağız. Erkek veya kadın, bir bireyi statüsüyle özdeşleştirmek, bireyle bulunduğu makam yahut mevki arasında, özellikle hayır işlemenin motivasyonlarıyla imkânları hesaba katıldığında, belirsizliğe neden oluyordu. İlgimizi en çok bireyler çekiyor, çünkü bireylerin nispi önemi ancak 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılda resmî kurumların ve sivil toplum kuruluşlarının (5. bölümde ele alınacak) oluşumuyla birlikte azaldı.

Hadislerin İslami pratik için amir bir referans olarak önemi dolayısıyla Peygamber'in hayatı ve yaptıkları hakkındaki bu nakillerin sıhhatini tespit etmek için münferit geleneklerin aktarıcılarını teyit etme ihtiyacı yüzünden yazılı biyografiler İslam edebi geleneğinde nispeten erken dönemlerde ortaya çıkmıştır. Zamanla biyografi İslam toplumlarının başlıca edebî türlerinden birine dönüşmüştür. 9. yüzyılın ortasına ait ilk koleksiyonlar neredeyse tamamen dinî ulema üstünde odaklanıyordu, ama 10. yüzyılın sonlarından itibaren hükümdarlar, bilim insanları, sanatçılar ve hatta bürokratlar dahil daha geniş bir insan yelpazesi özel biyografik sözlüklere alınmıştır. Bu biyografiler "İslami ahlak geleneklerinin hayati yapı taşları" haline gelmiştir ve örnek dindar bireylerin hayatları davranış ve değerler bakımından model oluşturduğu için incelenmiştir.[15] Yüce gönüllülük, sonraki çağlarda özenilecek (ama belki asla eşit olunamayacak) paradigmalar olarak hizmet eden bazı bireylerin alametine dönüşmüştür.

Bu bölümdeki münferit hayat hikâyeleri hayırsever bağışı İslam cemaatlerinin sosyal bir iyiliği olarak resmediyor. Hürrem/Şah Cihan'ın tab-

15 Humphreys, *Islamic History*, 187-208; Nimrod Hurvitz, "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination," *Studia Islamica* 85 (1997): 64-65.

loları şehzadeyle imparatorun ihtişamını resmettiği gibi, muhtaç kişilere dağıtılması için servetine nasıl değer biçildiğini de sergiler. Gelgelelim, bu tartışmanın en aşikâr başlangıç yeri Hz. Muhammed'dir, çünkü tüm ayrıntılarıyla onun hayatı bütün Müslümanlar için uygun davranış paradigması haline gelmiştir. Peygamber'in biyografisi, hayırsever bağışın genç cemaatin mensupları arasında, cemaatin Mekke'deki ilk günlerinde ve Medine'ye hicretten sonra varlığını sürdürmesi için oynamış olması gereken merkezî rol konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmaz. Hz. Muhammed'in, hüküm süren dinî değerler sistemine kafa tutan, ayrıca hâkim toplumsal ve sonunda siyasî hiyerarşiyi tehdit eder hale gelen ilk takipçileri birçok zorlukla karşılaşıyorlardı. Bu grup içerisinde, Hz. Muhammed'e katılarak muhtemelen aile kaynakları ve sosyal ağlarla bağını kesenler vardı ve Peygamber, Hicret'ten ve artan askerî başarılarından sonra ilave taraftarlar cezbettiği halde, başlangıçtaki İslam cemaati gönüllü bağışlar ile değişik türde haraç veya vergilere dayanmış gibi görünüyor. Dolayısıyla, toplumsal gerçeklikler, yeni inanca bağlılığın görünür bir göstergesi olarak hizmet gören namazın refakatçisi olarak sadakanın Kuran tarafından altının çizilmesine katkıda bulunmuş olabilir. Hz. Muhammed'in bir öksüz olarak kişisel geçmişi de öksüzlerle dullara iyilik yapılmasına dönük vurguyu daha da pekiştirmiş görünüyor. Daha geniş bir kültürel perspektif içinde bakıldığında, İslamiyet öncesinde var olan Arap cömertlik ve konukseverliği Kuran'a dahil edilmiş ve yeni inanca göre bir şekle sokulmuştur.[16]

Kuran'da kısaca tasvir edildiği ve hadislerle biyografisinde (*sîret*) üzerinde durulduğu haliyle Hz. Muhammed'in hayatı tüm İslam itikadı ve uygulamalarında temel bir referans noktasıdır. Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, bu metinler zekâtın ana hatlarını, ayrıca başka hayırsever girişimlerin kurallarını belirler ve bunlara dair tavsiyeler verir. Hz. Muhammed'in kişisel cömertliği, ailesinin ve sahabeninkiyle birlikte, hayırsever bağış için bir ölçüt teşkil eder. Birçok hadis Peygamber'in sadakalarının daimi, bazen acil karakterini aydınlatır. Mesela, Hz. Muhammed'in ne bir sadaka verme fırsatını kaçırdığı ne de geciktirdiği söylenir. Akba

16 W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1956), çeşitli yerlerde; Bonner, "Poverty and Charity in the Rise of Islam."

bin el-Haris şöyle nakletmiştir: "Peygamber bir keresinde ikindi namazını kıldı, ardından çabucak evine gidip hemen geri döndü. Onunla konuştum, o da dedi ki, 'Evde sadaka olarak verilmiş bir altın sikke vardı ve gece evimde kalmasını istemediğim için onu dağıttırdım.'"[17] Peygamber, ailesinin ve bakınakla yükümlü olduğu kimselerin geçimini sağladıktan sonra kaynaklarını hayır işine adıyordu: "Peygamber diyordu ki, 'Vârislerime bir dinar bile kalmayacak, çünkü geride ne bırakırsam bırakayım, karılarımın geçimi ve çalışanlarımın ücretleri karşılandıktan sonra sadaka olarak verilecektir.'"[18] Peygamber, iyiliğe yapılan vurguyla birlikte yoksulluktan kaçmayan veya onu aşağılamayan biri olarak da resmedilir. İster zekât ister sadaka, kendisi için hiçbir tür bağışı kabul etmezdi ve ailesinin zekât alması yasaklanmıştı.

Görünüşe bakılırsa hayırseverlik çeşitli zamanlarda başarılı bir hükümdarın ya da ileri gelen herhangi birinin, hayat hikâyesinin zorunlu bir bileşeniydi. Bu yüzden biz de iki yöneticiyi, Erbil'de hüküm süren Muzafferüddin (ö. 1233) ile Fas'ın Merînî hükümdarı Ebu İnan'ı (ö. 1358) gözden geçireceğiz. Hanedan mensubu Zübeyde (ö. 831) ve Hürrem Sultan (ö. 1558), tartışmalı kişiler olmakla birlikte, her ikisi de aynı zamanda hayırsever girişimleriyle hatırlanıyordu. Toplumlarındaki yönetici hanedanın parçası olmayan seçkin zümrelerin mensupları, hükümdarlara kıyasla genellikle daha sınırlı ve istikrarsız kaynakları denetliyorlardı. Melek Ahmed Paşa zaten bunun bir örneğiniydi. Faslı seyyah İbn Battuta (ö. yak. 1368) ve ünlü Sultan Ahmet Camii'nin mimarı Mehmed Ağa (ö. yak. 1623), statüleri sayesinde önemli imkânlar elde etmişlerdi; hikâyeleri, ilim ve hüner sahibi insanların iyilikseverliğini anlatacak. Son olarak, biyografi ve menakıpnamelerinde rastlandığı haliyle evliyalarla sufilerin hayat hikâyelerinde dindar yoksulların hayırseverliği tasvir edilecek.

## Muzafferüddin

En tanınmış biyografik derlemelerden biri Ahmed b. Muhammed b. Hallikân (1211-82) tarafından yazılmıştır, bu eser aynı zamanda âlimlerin

17 Al-Bukharı, *Sahıh al-Bukharı*, 24 (al-zakat), bab 20; USC-MSA, Bukhari, 24/510.
18 Al-Bukhārı, *Sahīh al-Bukharı*, 55 (al-wasaya), bab 32; USC-MSA, Bukhari, 53/37.

dışındaki seçkin insanların genel bir listesini veren bu türdeki ilk kitaptır.[19] Hallikân Musul'un güneydoğusundaki Erbil'de doğdu, eğitimine devam etmek için Halep'e, sonra Şam'a gitti, Kahire ve Şam'da çalıştı, nihayet orada öldü. İbn Hallikân, *Vefayât'ül Ayan ve Enbâ Ebnâ'z Zaman* (İleri Gelen Kişilerin Vefatı ve Çağdaşlara Dair Bilgiler) adlı eserine sadece ölüm tarihlerini belirleyebildiği ünlü insanları dahil etmiştir. Onlar hakkında başka yerlerde yeterli bilgi olduğunu düşündüğü için sahabeyi, halifeleri ve hadis nakledenlerin ikinci neslini kitabının dışında bırakmıştır.[20]

İbn Hallikân tarafından yazılan biyografiler arasında Gökbörü veya Kökböri (ö. 1233) olarak bilinen Muzafferüddin'inki de var. Muzafferüddin Musul'da doğdu ve 14 yaşındayken Erbil kentinin yöneticisi olarak babasının yerine geçti; daha sonra hapse atıldı ve küçük erkek kardeşi onu iktidardan uzaklaştırmayı başarınca kenti terk etti. Ardından Selahaddin'in (ö. 1193) hizmetine girdi ve hizmetlerden oldukça etkilenen Selahaddin onu Urfa ve Harran kentlerinin valisi tayin etti ve kendi kız kardeşi Rabia Hatun'la evlendirdi. Muzafferüddin özellikle Hittin Muharebesinde (1187) Haçlıları uğrattığı kesin yenilgideki olağanüstü başarısıyla isim yaptı. Bu zaferi ve kardeşinin ölümünü takiben Muzafferüddin'in Erbil'deki eski makamına geri dönme talebi Selahaddin tarafından kabul edildi. 1191'de Erbil'e dönen Muzafferüddin kırk yılı aşkın bir süre sonra gerçekleşen ölümüne kadar bu kenti kendi yurdu kıldı.

İbn Hallikân, Muzafferüddin'in askerî başarılarını uzun boylu kaleme almamış ve Erbil'de hüküm sürdüğü dönemdeki başka askerî faaliyetlerine değinmemiştir. Aslında, İbn Hallikân'ın biyografisinin esas kısmı Muzafferüddin'in hayır işlerinin uzun ve ayrıntılı bir tasvirine ayrılmıştır ve Muzafferüddin şöyle takdim edilir: "Karakterini belirleyen olaylara gelince, hayır işlerinde (hayrat), hiç kimsenin tek başına yaptığına şahit olunmayan bir başarı gösterdi."[21] Muzafferüddin'in günlerine düzenli olarak hayır işleri damgasını vuruyor, bunlar sabah namazlarından önce ve sonra yapılan bağışlarla başlıyor ve kent içinde muhtaç kişilere ekmek dağıtrnayı da içeriyor-

19 Humphreys, *Islamic History*, 188.
20 J. W. Fück, "Ibn Khalhkān," *EI*[2] içinde, III:832-33.
21 Ibn Khāllikān, *Biographical Dictionary*, c. II, 537.

du. Muzafferüddin'in haftalık programı benzer şekilde düzenlenmişti: Pazartesileri ve perşembeleri körler ve müzmin hastalar için yaptırmış olduğu kurumları şahsen ziyaret ediyor, her bir sakini selamlıyordu. Aynı zamanda dullar için yapılan sığınmaevini, yetimhaneyi ve kimsesiz çocuklar için yapılan yurdu, ayrıca diğer kurumları düzenli olarak dolaşıyor, bu ziyaretler sırasında buraların sakinlerine sık sık doğrudan ek bağışlarda bulunuyordu.[22] Bu liste uzayıp gidiyor. Muzafferüddin kenti ziyaret eden fakihler, dervişler ve başkaları için bir misafirhane yaptırmıştı ve burada her bırine iki öğün yemek ve yola devam edecekleri zaman harçlık veriliyordu. Kurduğu medresede Şafi ve Hanefi ulema ders veriyor ve Muzafferüddin de bazen akşam yemeklerinde onlara katılıyor ve dinî müzik dinlemek üzere orada kalıyordu. Kurduğu iki tekkeye, işlevini sürdürmesi, dayanıp döşenmesi ve sakinleriyle misafirlerinin iaşesi için cömert bağışlar yapıyor, keza buraları da düzenli olarak ziyaret ediyordu.

Erbil'deki binalara ilaveten Muzafferüddin Müslüman tutsakların fidyelerini de ödüyor ve onlardan her kim sarayına gelirse ona da destek sağlıyordu. Her yıl, hacca giden muhtaç hacılarla Mekke ve Medine'deki yoksulları desteklemek için para gönderiyordu. Muzafferüddin Mekke'nin içinde ve çevresinde binalar, çeşmeler ve kendisi için bir türbe inşa ettirdi. (Kaderin cilvesine bakınız ki, ölümünden sonra naaşı hiçbir zaman Mekke'ye ulaşamamış, onu taşıyan kervan susuzluktan dolayı geri dönmüştü.) Nihayet Muzafferüddin, önceki bölümde belirtildiği üzere, yıllık Mevlid-i Nebi kutlamalarına da destek veriyordu; İbn Hallikân bu kutlamaların muharrem ayında başladığını ve iki ay sonra rebiyülevvelin on ikinci günündeki esas kutlamaya kadar artan etkinliklerle sürdüğünü belirtiyor. Muzafferüddin ziyarete gelen bütün katılımcılarla göstericileri barındıracak kurumlar yapmıştı ve yoksullar için muazzam bir ziyafet veriyordu.[23]

İbn Hallikân, her şeye şahit olduğu iddiasıyla (muhtemelen Erbil'deki gençliği sırasında), anlattıklarının tümünün doğruluğunu beyan ediyor. Muzafferüddin, o sırada Halep'te öğrenim görmek üzere Erbil'i

22 19. yüzyılın sonundan önce yetimhanelerin ayrı bir kurum olarak varlığına dair başka hiçbir bulgu yok. R. Shaham, "yarim," *EI*[2] içinde, XI:300.
23 Ibn Khāllikān, *Biographical Dictionary*, II:537-40

terk etmiş olan İbn Hallikân 22 yaşındayken öldü. Muzafferüddin, İbn Hallikân'ın açıkça belirttiği gibi hem onun hem babasının hamisi olduğundan, İbn Hallikân'ın "en küçük mübalağadan dahi kaçındığına" ilişkin iddiasını biraz şüpheyle karşılayabiliriz.[24] Daha az göze çarpan olgu ise İbn Hallikân'ın, Muzafferüddin'in biyografisinde hamisinin iyi işlerine Selahaddin ve diğer Eyyubi soyluları gibi daha tanınmış bireylerin biyografilerindekinden çok daha fazla yer vermiş olmasıdır, bu da söz konusu biyografiyi sıra dışı kılmaktadır. Aynı zamanda, İbn Hallikân, Muzafferüddin'in bütün girişimlerinin kaynaklarını belirtmemiştir. Muzafferüddin'in servetinin bir kısmı erken başlayan askerî kariyerinde elde ettiği ganimetten gelmiş olmalı, ama hazinesine akar sağlamış olabilecek yerel vergilerle harçlara hiç değinilmiyor.

Bununla birlikte, bizi İbn Hallikân'ın Muzafferüddin'in hayatına dair söylediklerindeki mutlak gerçekten ziyade onun anısını nasıl korumayı seçtiği ilgilendiriyor. Çizdiği portre, örnek bir Müslüman'ın, adil, cömert ve kâfirlere karşı iman yolunda başarılı bir savaşçının portresiydi. Bu biyografi sadık bir uyruğun ve şahsen himaye gören bir kişinin saygı duruşuydu. Muzafferüddin'in hayır işlerinden düzenli olarak yararlananlar, özellikle Kuran'da (zekât toplayıcılar ve "kalpleri ısındırılacak olanlar" hariç) zekât alıcılar olarak belirtilen sekiz kategoriden altısını temsil eden yoksullarla muhtaçlar, talebelerle ulema (mesela İbn Hallikân'ın kendisi), borçlular, sufiler, yolcular ve esirler olarak sınıflandırılabilir. Muzafferüddin'in yardımsever eylemlerinin tasvirleri okurları (veya dinleyicileri) etkilemeye yönelikti ve hayatı başka hükümdarlar için bir model olarak hikâye ediliyordu. İbn Hallikân'ın metni, egemenliğin doğası üstüne zımnen yorumda bulunarak ve hanedanlar için davranış standartları koyarak beklentileri dile getiriyordu. Muzafferüddin kamu yararına hizmet edecek binalar yaptırıyor; yiyecek, giyecek ve barınak sağlıyordu. Hayırseverlikle ilgili Kuran buyrukları yardımın tam olarak nasıl yapılması gerektiğine dair en fazla bir iki ayrıntı sunduğundan, bunun gibi biyografiler önem kazanmıştır çünkü bunlar en azından belirli bir bağışçı (ve onun biyografi yazarı) tarafından emirlerin nasıl yorumlandığını örnekliyordu.

24 Ibn Khallikan, *Biographical Dictionary*, II:541.

Muzafferüddin'in yaptığı hayır işleri kadar yapmadıkları da önemliydi. Anlaşıldığı kadarıyla hiçbir cami veya hamam inşa ettirmemişti. Bir medrese kurduğu halde, ulemayla talebelerden ziyade sufîler ile aciz ve muhtaç olanlara hizmet veren kurumlara daha fazla kaynak yatırmış görünüyor. Bu seçimler Erbil kasabasının sosyal kompozisyonu, çekişen siyasi hiziplerin mahiyeti ve yerel dindarlık ve dinî uygulamanın karakteri hakkında bir şeyleri açığa vurabilir. Acaba Muzafferüddin ilim erbabı fıkıh âlimlerinden ziyade sufî dervişlerin yanında mı kendini daha rahat hissediyordu? Yerel emirler tarafından 13. yüzyılda Tokat ve Sivas kasabalarında derviş tekkelerinin kurulması, camilerle medreseler üstündeki Selçuklu hanedanının himayesinin yerini almıştır. Hamiliğin bu yeni şekilleri, geleceği parlak emirlerin dervişlere sırt dayadığına ve iktidarın Konya merkezli Selçukluların elinden çıktığına işaret ediyordu.[25] Öte yandan, Memlûk sultanları tarafından kurulan çok sayıda medrese, yönetimleri için ulemadan gerekli desteği almaları ve sürdürmeleri açısından önemliydi.[26] Muzafferüddin'in sufî kurumlarına ve daha rağbet gören türdeki kutlamalara ağırlık tanıması ya cami tabanlı ulemanın, yerel manevi otoritenin ve Erbil'deki İslami yaşantının merkezî bir bileşeni olmadığını, ya da söz konusu ulemanın herhangi bir sebeple kentin hükümdarının himayesine mazhar olmayı başaramadığını akla getiriyor.[27] Bununla birlikte İbn Hallikân'ın biyografisi, Muzafferüddin'in Erbil'deki hayırseverliğinin doğasını tek başına tam anlamıyla açıklamaz. Ne de yerel ileri gelenler, tacirler ve zanaatkârların yahut kadın, çocuk ve vasıfsız işçilerden meydana gelen nüfusun hayırsever uygulamaları hakkında herhangi bir şey söyler. Toplumun üst tabakasının altında uygulandığı şekliyle hayırseverlik, başka birçoğunda olduğu gibi bu metinde de tam bir muamma olarak kalır. Dahası, Erbil, Hıristiyanların faal bir merkezi olduğu halde, İbn Hallikân Hıristiyan hayır işlerine veya Muzafferüddin'in kendi yardımseverliğine Hıristiyanların da yarar sağlayan kimseler olarak dahil edildiğine dair hiçbir bulgu sunmaz.

25 Ethel Sara Wolper, "The Politics of Patronage: Political Change and the Construction of Dervis Lodges in Sivas," *Muqarnas* 12 (1995): 39-47.
26 Şu eserdeki tartışmalara bkz.: Berkey, *The Transmission of Knowledge.*
27 D. Sourdel, "Mai," *EI²*, IV:76.

Ortaçağın tanınmış Müslüman seyyahları arasında İbn Battuta'yı (ölümü yak. 1368) sayabiliriz; İbn Battuta 1325 Haziran'ında Tanca'dan ayrılmış ve Kuzey Afrika, Ortadoğu, Hindistan'la Doğu Hint Adaları dahil Orta Asya'da ve ta Çin'in kozmopolit limanı Zaytun'a kadar yolculuk ettikten sonra 1353'te Sicilmasa'ya dönmüştü. Dönüşünün ardından, Fas'ın Merinî hükümdarı Ebu İnan'ın (ö. 1358) isteği üzerine yolculuklarının hikâyesini İbn Cüzey'e (ölümü yak. 1355-7) dikte ettirmiştir.[28] İbn Battuta'nın hikâyesi, İslami bağlamlarda birey ve yardımseverlik tartışmasına üç önemli perspektif katmıştır: Kendi hayırsever eylemlerine dair tasvirler; seyyah olarak eriştiği kapsamlı iyilikler ve nihayet, hamisi Ebu İnan'ın cömertliği. Birinci bölümde açıklandığı gibi, seyyahlar sadaka alabilecek meşru kategorilerden biridir, çünkü yurtlarında hazır buldukları dost ve aile destek ağından yoksun sayılırlar. (Muzafferüddin'in ulema, dervişler ve başkaları için bir misafirhane inşa ettiğini hatırlayınız.) İbn Battuta, büyük hayırseverliklere ilişkin anlatılarının çoğunda bağış alan konumunda olduğundan dördüncü bölümde tekrar karşımıza çıkacak. Bununla birlikte anlattıkları, çoğu insanın zenginlik veya yoksulluğun uç noktalarında yaşamadığını, keza çok cömert veya cimri olarak nitelendirilemeyeceğini bize bir kez daha hatırlatır. Birçok insan ömrü boyunca sırayla, hatta aynı zamanda, hem bağışçı hem bağış alan olmuştur.

İbn Battuta sadece Delhi sultanının sarayında yüksek bir görevli olarak iş bulduğu dönemde, daha önce başkalarında övdüğü türden büyük bağışlara girişecek sermayeye sahip oldu. Delhi'de kendi evinin karşısında bir cami inşa etti. Sultan Kutbeddin'in (1316-20) anıtmezarının bulunduğu binanın ve vakfının yönetimiyle de görevlendirildi; söz konusu vakıf, türbenin maaşlı çalışanlarına ve ziyaretçilere günlük yiyecek tahsis ediyor ve ilaveten daha geniş bir nüfus kesimine kıtlık yardımı ve bayramlarda yoksullar ile ileri gelen kişilere yiyecek dağıtıyordu.[29] İbn Battuta kuraklığın yol açtığı bir kıtlıkta resmî görevlilere verilen sorumlulukları da nakletmektedir. Sultan şöyle emreder:

28 Gerçekten Çin'e gidip gitmediğini içeren bir tartışmayla birlikte İbn Battuta ve seyahatleri hakkında bkz. Ross E. Dunn, *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century* (Berkeley: University of California Press, 1986).

29 Hardy, "Dihlī Sultanate," *EI²*, II: 267-69. Gibb, *Ibn Battuta*, c. III, 760-61.

Dihlî'nin [Delhi] sakinlerine kişi başına günde 700 gr kadar yiyecek istihkak edilmesini buyurdu. Vezir yetkilileri topladı ve muhtaç kişileri, yiyecek temininden sorumlu olacak olan emirlerle kadılar arasında pay etti. Benim payıma düşen [muhtaç insan] sayısı beş yüz candı; onlar için iki evde ranzalar inşa ettim ve oralarda yatırdım, ayrıca onlara her beş günde bir beş günlük erzak veriyordum.[30]

Delhi hükümdarının bu uygulaması aynı dönemde Mısır'da düzenlenen kıtlık yardımını hatırlatıyor. Yiyecek dağıtımları burada da yine bunu emreden hükümdar, dağıtımları uygulayan ileri gelenler veya dağıtımdan yararlananlar tarafından bile her zaman sadaka sayılmamış olabilir. Ne var ki, tıpkı hayırseverlikle misafirperverlik arasında kesişme noktaları gözlemlediğimiz gibi, bu dağıtımlar da çeşitli verme şekilleri arasındaki muğlak sınırları gösterir. İbn Battuta fazla varlıklı olmadığı zamanlarda dahi girişmiş olabileceği daha küçük hayırseverlik amellerinden pek bahsetmez, ancak belki de bunlardan söz etmek hoş görülmeyecek bir böbürlenme olurdu.

İbn Battuta kendi girişimlerini anlatmaktan ziyade ona yardım eden insanlar üstünde odaklanmıştır. Hamisi Ebu İnan'ı tasvir şekli, İbn Hallikân'ın Muzafferüddin biyografisini hatırlatır. İbn Battuta, yolda geçirdiği yirmi beş yılda karşılaştığı hükümdarların ve sıradan insanların yardımsever eylemlerini benzer şekilde uzun boylu açıkladıktan sonra hamisinin bunlardan aşağı kalmayan bir portresini çizmek zorundaydı.

Onun [Ebu İnan] dağıttığı yığınla sadakaya ve topraklarının dört bir yanında, gelen giden herkese yiyecek temini için inşa edilmesini emrettiği imarethanelere gelince, bunu Sultan Atabek Ahmed hariç başka hiçbir kral yapmadı ve efendimiz, Allah ona kuvvet versin, yoksullara her gün yiyecek ve inzivaya çekilmiş olanlara hububat verme konusunda ondan üstündür.[31]

30 Gibb, *Ibn Battuta*, c. IV, 789.

31 Gibb, *Ibn Battuta*, c. IV, 930-33 Atabek Ahmed'in hayırseverliğine dair bir tasvir için bkz. Gibb, *Ibn Battuta* II, (288-90). Atabek Ahmed Batı İran'daki Kürt kökenli Büyük Lur (1155-1423) atabeyleri hanedanındandı; bkz. C. E. Bosworth, "Īdhadj" EI², III:1016.

İbn Battuta'nın, doğudaki deneyimlerine dair her kıyaslamada sürekli olarak Ebu İnan'ın iyilikleriyle bağışlarını daha üstün görmek için bir sebep bulması hayret edilecek bir şey değil. Nitekim insan Ebu İnan'ın iyiliklerinin uzun boylu tasvirini okuduktan sonra, onun ülkesinde nasıl olup da herhangi bir yoksul kimse kaldığına şaşmadan ve yoksul diye adlandırılanların makul ölçülerde emin ve rahat bir hayat sürüp sürmediklerini sormadan edemiyor.

> Efendimiz, Allah ona kuvvet versin, hiç kimsenin akıl etmediği ve sultanların erişemediği iyilik ve sadaka uygulamaları geliştirdi. Bunların arasında şunlar vardı: Topraklarının her yerinde yoksullara sürekli sadaka dağıtımı; bütün topraklarında mahkûmlara bol sadaka tahsisi; bu sadakaların kolay kullanım için pişmiş ekmek şeklinde dağıtılmasının şart koşulması; ülkesinin bir ucundan öbür ucuna yoksullar, hastalar, yaşlı kadınlar, yaşlı erkekler ve camilerde hizmet edenlere giysi tahsisi; bu sınıflardaki insanlara Kurban Bayramı'nda kurbanlık hayvan ayrılması; ramazanın yirmi yedinci günü o soylu günün şerefine ve kutsallığını pekiştirmek adına ülkesinin sınır kapılarında alınan ayakbastının sadaka olarak dağıtılması; yüce doğum gecesinde [Mevlid-i Nebi] bütün ülkenin insanlarının doyurulması ve kutlamalar için bir araya toplanması; aşure gününde öksüz oğlanların sünnet edilmesi, yedirilip giydirilmesi; [efendimizin] müzmin hastalarla acizlere topraklarını işleyecekleri ortaklar sağlaması, bu suretle onların yükünü hafifletmesi; payitahtında fukaraya, eşsiz bir iyilik olarak, yayıp üstünde uyumaları için yumuşak yaygılarla iyi kaliteli örtüler vermesi; ülkesinin her kasabasında darüşşifalar inşa edip hastaların beslenmesi için büyük bağışlarda bulunması, tedavilerini yapacak hekimler ataması ve tedavi masraflarını üstlenmesi, ayrıca başka tür iyilikler yapması, keza ilk defa olmak üzere bir dizi hatırlanmaya değer amel işlemesi. Allah onun bahşettiği iyiliklerin karşılığını versin ve ödüllendirsin.[32]

32 Gibb, *Ibn Battuta*, c. IV 930-33.

İbn Hallikân'ın Muzafferüddin tasviri gibi, bu pasaj Ebu İnan'ı, sadakanın Kuran'da listelenen bütün alıcı kategorilerine ulaşmasına, yılın hiçbir kutsal gününü veya bayramını kaçırmamaya titizlikle dikkat eden biri olarak tasvir ediyor. Daha önce belirtildiği gibi böyle tasvirler, eğitimli sınıfın hamilerine yönelik tipik övgülerdir ve görünüşe göre biyografik literatürde geleneksel bir motıfdir.[33] Gelgelelim, iyilik amellerine yönelik övgünün, methiyenin en üstün şekillerinden biri olarak özellikle hamilerin tasvirine ayrılıp ayrılmadığı konusu merak uyandırıyor. Belki biyografi türü, ölüler için edilen dualara yakın bir şeydi, haminin Tanrı'nın huzurunda itibarını artırmak için ölmüş kimsenin bir niteliği olarak iyiliği vurguluyordu. İbn Battuta'nın hükümdarların hayırseverliğine dair anlatımlarında da rekabetçi bir ton aşılanmıştı. Atabek Ahmed'i başka herkesten üstün sayıyor ve ardından Ebu İnan'ı onun bile üzerine yerleştiriyordu. İbn Hallikân da Muzafferüddin'in seleflerinden kat kat üstün hayır işleri icra ettiğini beyan ediyordu. Biyografi yazarlarının bu sözlerine karşılık, bizatihi bağışçıların hayırsever ameller hususunda selefleri ve çağdaşlarıyla ne ölçüde bilinçli bir rekabet içinde olduklarını sormamız gerekir. Bu yarış herhangi bir bireyin yardımsever seçimlerinin şekillenmesinde ne denli önemliydi? Hayırseverliğini aşağıda tartışacağımız Hürrem Sultan'ın iyiliklerinde rekabetçi bir yankı taşıyan kıyaslamalar bulmak kesinlikle mümkün görünüyor.

## Haseki Hürrem Sultan

Gönüllü bağış erkekler kadar kadınlar için de önemliydi, ama kadınlara (özellikle seçkin zümrenin kadınlarına) güç ve himayenin aleni teşhirlerine katılmalarında nadir bir vasıta olarak hizmet ediyor ve en çok genç olsun yetişkin olsun erkeklerin yararlandığı medreselere ve sünnet geleneğine verilen desteği bütünleyici bir şekilde başka kadınları desteklemelerini mümkün kılıyordu. İslam hukukunda kadınların malları ve mülkleri üzerindeki hakları erkeklerinkine benzerdir. 19. yüzyıla kadar bu durum, yetişkin kadınların evlendiklerinde kendi malvarlıkları üstünde denetimi kaybettikleri veya genel olarak kısıtlanmış mülkiyet haklarına sahip oldukları birçok Avrupa ülkesi ve Birleşik Amerika'daki kadın haklarıyla belirgin bir

33 Gibb de buna işaret ediyordu: *Ibn Battuta*, c. IV, 930-33.

tezat içindeydi.[34] Tarihsel olarak, İslam toplumlarında erkeklerle kadınların mali kapasiteleri arasında farklılıkların var olduğu yerlerde, bu farklar sahip olma veya [mülkiyeti] bağımsızca kullanma hakkından değil, servet kaynaklarına tamamen farklı şekillerde erişmelerinden kaynaklanıyordu.[35] İslam hukukunda, kadınlara ölen kişiyle aynı akrabalık ilişkisi içindeki erkeklerinkinin ancak yarısı kadar miras kalabilirdi. Kadınlar askerlikten büyük ölçüde bağışıktılar, dolayısıyla ganimetten hisse alamıyor veya fethin diğer ödüllerinden yararlanamıyorlardı. Onlara maaş, vergi, hediye yahut başka iratlar şeklinde varlık getirecek siyasi otorite ve memuriyet konumlarında nadiren bulunuyorlardı; bununla birlikte, Osmanlı hanedan kadınları, vergi gelirlerine ve düzenli hediyelere göre belirlenmiş kazançlar dahil olmak üzere ödenekler alıyorlardı ve bunun belki başka hanedanların mensupları arasında da bir norm olduğunu farz etmek makul görünüyor.[36] Kadınlar iktisadi faaliyetlere –çiftçi, imalatçı, tefeci, seyyar satıcı ve ev sahipleri olarak– düzenli olarak katıldıkları halde, genellikle herhangi bir zaman ve yerde bu girişimlerin en büyük hissesini kontrol etmiyorlardı.

Kadınlar, uygun gördükleri şekilde vakfediyor veya bağışta bulunuyorlardı, yine de üstünde adlarının bulunduğu her vakfa onlar önayak olmamış olabilir. Sultanlar, hanedan kadınlarını (valideler, kız kardeşler, eşler ve kız çocuklar) düzenli aylıkları ve başka periyodik hediyeleri zaten kayda değer miktarlara ulaştığı zamanlarda bile, özel yardımseverlik projeleri için gerekli kaynaklarla donatabilirdi. Ayrıca bir erkek belirli bir kadının adına vakfedebilirdi. Bu uygulama, kadınların hayırsever bağışlara katılmasının sadece kadınların bağışçı olarak kişisel manevi huzuru için gerçekleş-

34 Shulamith Shahar, *The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages*, göz. geç. bas. (Londra: Routledge, 2003), 91ff., 176vd.; Lee Holcombe, *Wives and Property: Reform of the Married Women's Property Law in Nineteenth-Century England* (Oxford: Martin Robertson, 1983); Norma Basch, *In the Eyes of the Law: Women, Marriage, and Property in Nineteenth-Century New York* (Ithaca: Cornell University Press, 1982); Ginzberg, *Women and the Work of Benevolence*, 50. Neredeyse bir asır önce mülkiyet hakları kazanan Rus kadınların durumuyla karşılaştırmak için bkz.: Michele Lamarche Marrese, *A Woman's Kingdom: Noblewomen and the Control of Property in Russia, 1700-1861* (Ithaca: Cornell University Press, 2002) ve Adele Lindenmeyr, *Poverty is not a Vice: Charity, Society, and the State in Imperial Russia* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

35 Bkz.: Randi Deguilhem, "Gender Blindness and Societal Influence in Late Ottoman Damascus: Women as the Creators and Managers of Endowments," *Hawwa* 1 (2003): 329-50, özellikle 335 vd.

36 Osmanlı haremindeki kadınların mali kaynakları hakkında bkz. Peirce, *The Imperial Harem*.

tirilmediğini, ama aynı zamanda hanedanın veya ailenin daha geniş hayır hesabının bir parçası olduğunu düşündürecek denli yaygın ve sürekliydi. Kadınlara atfedilen vakfetme kararları veya bağışlar, münferit kadınların gücünün muazzam farklılık gösterdiği aile bağlamında kararlaştırılmış olabilir. Ne var ki, aynı şey aile, kapı veya hanedan politikalarının karmaşık ağı içindeki bütün bireyler için söylenebilirdi. Sözgelimi Osmanlı şehzadeleri sultan oluncaya kadar hiçbir şey vakfetmezlerdi, bu da aleni hayırseverliğe ilişkin kararların en azından kısmen aile reisi tarafından denetlendiğinin yahut yönetildiğinin açık bir işaretidir.[37]

Belirli Müslüman kadınlar başka kadınlarca ve başka kadınlar için örnek olarak zikredilen yardımseverlik paradigmaları haline gelmişti. Hz. Muhammed'in zevceleri cömertlik modelleri olarak resmedildi, içlerinde muhtemelen en sık başvurulan Ayşe'ydi (ö. 678). Bir hadiste onun şöyle söylediği aktarılır: "İki kızıyla bir kadın benden (sadaka) istemeye geldi, ama elimde bir hurmadan başka bir şey yoktu ve onu kadına verdim, o da hurmayı iki kızı arasında paylaştırdı, kendisi hiçbir şey yemedi, ardından ayağa kalktı ve gitti."[38] Başka bir hadise göre de Peygamber'in bazı eşleri ona şunu sorar:

> Hangimiz (evvel ölüp de) en çabuk sana kavuşacaktır? O da cevâben: Eli uzun olanınız, buyurmuştu. Bu def'a Peygamber'in kadınları bir kamış endâze alıp kollarını ölçmeğe başladılar. İçlerinden en uzun kollu kadın Sevde (Bint-i Zem'a) idi. Fakat Resûlullâhın vefâtından sonra öğrendik ki, kolu uzun alan kadın, sadakası bol (eli açık) kadın demek imiş. Ve hakîkaten içimizde Sevde, aleyhis-salâtü ves-selâm'a ilk iltihak eden kadın oldu. Ve Sevde sadaka vermeği çok severdi.[39]

Hürrem Sultan en kudretli ve üretken Müslüman kadın hamilerden biriydi. Hamiliğinin kapsamı ve yerleri, kendisinden önceki ve çağdaşı Os-

37 Peirce, *The Imperial Harem*, 199.
38 Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, 24 (al-zakat), bab 10; USC-MSA, Bukhari 24/499.
39 Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, 24 (al-zakat), bab 11;USC-MSA, Bukhari, 24/501; Calder ve başk., *Classical Islam*, 40. Ayrıca bkz. hadis no. 817, http://hadis.ihya.org/buhari/hadisler.php?t2=ara&ara=sevde&yer=hadis, erişim tarihi: 30.07.2011.

manlı kadınlarıyla karşılaştırıldığında benzersizdi, "şeklen mütevazı, ama işlevsel olarak yüce gönüllüydü." Bu, I. Süleyman'ın eşi ve oğullarından birkaçının annesi olarak sahip olduğu benzeri görülmemiş statü ve nüfuzundan hoşlanmayanların eleştirilerine karşı yürütülen planlı halkla ilişkiler kampanyasının bir parçasıydı. Kurduğu vakıflar arasında İstanbul'da bir cami külliyesi ve büyük bir çifte hamam, Kudüs, Mekke ve Medine'de imaretler, İstanbul'da ve başka kentlerde sayısız küçük camiyle tekke, bir köprü ve su şebekesi vardı, ayrıca hacılarla yeniçeriler için ek bağışlar yapıyordu.[40] Bununla birlikte, Hürrem Osmanlı toplumuna ve coğrafyasına hayırseverlik damgası vuran Osmanlı hanedanındaki çok sayıda kadın hamiden sadece biriydi. Bu kadınların çoğunun Hıristiyan kökenine (bunlar ya diplomatik ittifakların bir parçası olarak Osmanlılarla evlendirilen Hıristiyan prensesler ya da satış veya hediye suretiyle savaş ganimeti olarak alınan cariyelerdi) rağmen ve başlangıçtaki inançlarına ne tür bir yakınlığı korumuş olurlarsa olsunlar, hepsinin vakfetme eylemleri İslam hayırseverliği bağlamı çerçevesindeydi ve Müslüman kadınların iyilik geleneklerinin mirasçılarıydılar. Anlaşıldığı kadarıyla Ukraynalı bir prenses olan ve Batı kaynaklarında Rokselane olarak bilinen Hürrem Sultan "zamanının Ayşe'si" olarak adlandırılıyor ve bir veli olan Rabia-tül Adeviyye (ö. 801) ile Abbasi halifesi Harun er-Reşid'in (ö. 809) eşi Zübeyde'yle (ö. 831) kıyaslanıyordu.[41]

Zübeyde güzellik ve zekâsıyla tanınıyordu, hem o hem kocası savurganlıklarıyla ve her türlü sanatçıya hamilik etmeleriyle, ayrıca büyük çaplı hayır girişimlerine destekleriyle ün kazanmıştı. Ailenin hayırsever olarak sahip olduğu şöhret Harun'un annesi Hayzuran'ı da içeriyordu.[42] Zübeyde'nin hayırseverliğinin belki en kalıcı olanı ve en iyi bilineni, çöldeki kente hacca giden Müslüman hacılara su temin etmek için Bağdat'tan Mekke'ye giden gü-

40 Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 269 (alıntı), 268-80.

41 Stephan, "An Endowment Deed," 178; ek vakfiye, Hürrem'in ölümünden sonra I. Süleyman tarafından düzenlenmiştir ve avakir-i şevval 976 (Temmuz 1560) tarihini taşır, bkz. Kāmil Jamīl Al-'Asalī, *Watha'iq Maqdisiyya Ta'rikhiyya* (Amman: Matba'a al-Tawfīq, 1983), 148; Margaret Smith, "Rābi'a al-Adawiyya al-Kaysiyya," *EI²*, VII:354-56. Osmanlı hanedan kadınlarının hamiliği üstüne bkz. Peirce, *The Imperial Harem*, 198-212.

42 See Nabia Abbott, *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun al-Rashid* (Chicago: University of Chicago Press, 1946; tekrar bas., Londra: Al Saqi Books, 1986), 236-64 ve Renate Jacobi, "Zubayda," *EI²* içinde, 11:547-48.



**Resim 10.** Derb Zübeyde üstündeki havuzlarından biri olan Birket'ül Akika, Suudi Arabistan. Fotoğraf: Patricia Barbor.

zergâh boyunca inşa ettirmiş olduğu su tedarik sistemi ve Mekke'deki yerel su kemeriydi.[43] Zübeyde birkaç defa şahsen hacca gitmişti; bizzat bu yolculuk yardımsever ameller için önemli bir vesile sağlıyordu ve bir kadının tek başına seyahat edebildiği nadir fırsatlardan biriydi.[44] Dolayısıyla Zübeyde kronik su ihtiyacından ve su edinmekle ilgili sorunlarından ilk elden haberdardı. Muazzam, hatta efsanevi, bir masraf karşılığında kuyular, su hazneleri, yeraltına döşeli borulardan oluşan "Derb-i Zübeyde"yi (Zübeyde Yolu) ve nihayet Mekke su getirme sisteminin bir parçası olarak "Ayn-ı Zübeyde"yi (Zübeyde Çeşmesi) (Res. 10) inşa ettirdi. Bu projenin inşa çalışması yıllarca sürmüş ve anlatıldığına göre Zübeyde onun tamamlandığını görmek için muazzam

43 Zübeyde muhtemelen daha eski bir su kemerini tamir ettirmiştir. Bkz. See R. B. Winder, "Makka: The Modern City," *EI*² içinde, VI: 179.

44 Marina Tolmacheva, "Female Piety and Patronage in the Medieval 'Hajj' ", *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage and Piety* içinde, ed. Gavin R. G. Hambly (New York: St. Martin's Press, 1998), 162-63.

meblağlar ödemeye devam etmişti. Mekke'deki su haznesinin kapısındaki 809-10 (H. 194) tarihli kitabe çarpıcıdır. Kitabede şöyle yazılıdır:

> Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Allah'tan başka ilah yoktur ve onun ortağı yoktur. Allah'ın rahmeti kulu ve resulü Muhammed'in üstüne olsun. Allah'ın lütfu (hepimizin üstünde olsun)! Müminlerin Emiri Mansur'un –Allah müminlerin emirinden hoşnut olsun– oğlu Ebu'l Fadıl Cafer'in kızı Ümmü Cafer [Zübeyde], Allah'ın Evi'nin hacıları ve mabedinin insanları için su sağlamak üzere bu çeşmelerin inşa edilmesini emretti, bu suretle Allah'ın rahmetine duacı oldu ve ona yaklaşmaya çalıştı.[45]

Zübeyde bu projeyi finanse ederken kimliğini gizler gibi görünmüyor, tersine, külliyen ve alenen kendine pay çıkarıyordu ve Ayn-ı Zübeyde çeşmesi ve su sistemi bugün Mekke'de hâlâ önemli su kaynaklarıdır.[46] Nitekim Zübeyde'nin, su sisteminin tamiratı için destek istemek üzere doğrudan kendisine değil de halifeye yazmış olduğunu keşfettiğinde Mekke valisine gücendiği bile söylenir. Her şeyden önce, bu onun projesiydi ve payına düşen itibara başka herhangi bir kimsenin gölgesinin düşmesini istememiş olabilir.[47] İyilikte bulunmak –saygınlık, statü ve meşruiyet kazanmaya doğrudan katkıda bulunduğundan– hayırsever girişimlerdeki rekabet, güç ve şan kazanma yolundaki herhangi bir çekişme kadar şiddetli olabilirdi. Özellikle İslam'ın en kutsal kentlerindeki masraflı projeler bunların hamilerine hem manevi yarar hem de insanlar nezdinde onların şöhretlerine paha biçilmez bir katkı sağlıyordu. Osmanlı sultanı II. Abdülhamid'in, Osmanlı tebaası olmayan Müslümanların Mekke'de sadaka vermesini yasaklamasının bir sebebi bu olabilir. Bu suretle, kutsal kentin bakımı Osmanlıya daha büyük bir mali yük bindirse bile, "Mukaddes Yerlerin Koruyucusu" unvanı sadece ve sadece onlara ait kalıyordu.[48]

45 Abbott, *Two Queens of Baghdad*, 244'da alıntılandığı şekliyle.
46 Winder, "Makka," VI: 179.
47 Abbott, *Two Queens of Baghdad*, 246-47.
48 Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909* (Londra: I. B. Tauris, 1997), 57.

Zübeyde'nin örnek bir yardımsever olarak itibarı kendi yaşadığı dönemde pekişmiş ve hem çağdaşı hem sonraki tarihçilerce iyice sağlama alınmıştır. Vakayiname yazarları, Zübeyde'nin bayındırlık işlerinden başlayıp yoksulların refahına gösterdiği sürekli ilgiye varıncaya kadar yaptıklarını göklere çıkarmışlar ve hanedan mensubu kadın hamiler için o bilinçli bir referans noktası haline gelmiştir. Belki uydurma olan bir hikâyede, 16. yüzyılda Hürrem Sultan'ın Süleyman'dan, Mekke'deki su şebekesinde gerekli onarımları gerçekleştirmek için açıkça istekte bulunduğu, bu suretle kendisini Zübeyde'nin mirasçısı ve dengi olarak sunduğu nakledilir. Süleyman'la Hürrem'in efsanevi Harun er-Reşid ve karısıyla zımni kıyası, ister onların çağdaşları ister sonraki vakayiname yazarlarınca yapılsın, Osmanlı hanedanı çiftinin imajını parlatmak ve yüceltmek niyetini güdüyordu. Mekke'deki gerekli onarımlar neredeyse on yıl sürmüş ve oldukça pahalıya patlamıştı ve neticede Süleyman'la Hürrem'in kızı Mihrimah Sultan'ın hamiliği altında tamamlanmıştı ama artık Osmanlılar Zübeyde'nin başlangıçtaki hamiliğinin gerçek boyutunu anlamışlardı.[49]

Hürrem Sultan gibi seçkin Müslüman kadınlar, adları veya unvanları kamu binalarına verildiğinde, halkın önüne çıkmakla ilgili sosyal kısıtlamalardan kurtuluyorlardı. Hürrem'in birçok vakfı "Haseki" (gözde) olarak adlandırılmıştır, böylelikle Hürrem'in kendi adı değil, ama Süleyman'la bağlantılı konumu hatırlatılıyordu. Aynısı, sırasıyla Sultan II. Murad (1574-95) ile Sultan III. Ahmed'in (1703-30) anneleri Nurbanu (ö. 1583) ve Emetullah Rabia Gülnuş'un (ö. 1715) Üsküdar'da vakfettikleri Atik (Eski) Valide ve Yeni Valide cami külliyeleri için de geçerliydi. Tanınmış başka bir örnek Agra'daki Tac Mahal'dir (Sarayın Tacı). Bu türbe külliyesi Babürlü Şah Cihan (ö. 1658) tarafından, sarayda resmî olarak Mümtaz Mahal ("Sarayın Mümtaz Kişisi") olarak bilinen sevgili eşi Ercümend Banu Begüm (ö. 1631) için inşa edilip vakfedilmişti. Bu örneklerin hepsinde de, söz konusu yapılar düzenli (günlük yahut yıllık) hayırsever dağıtımlara veya kamu hizmetlerine ev sahipliği ediyordu. Valide Sultan külliyeleriyle İstanbul'un Asya yakasına camiler, çeşmeler, imarethaneler ve başka binalar ilave ediliyordu. Tac

49 Abbott, *Two Queens of Baghdad*, 255; Peirce, *The Imperial Harem*, 204, 330n.79; Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 190, 269-70, 300-301.

Mahal'in vakfı, Mümtaz Mahal'in ölüm yıldönümlerinde yoksul erkeklerle kadınlara dağıtılacak parayı ve onun ruhu için gece gündüz dua eden Kuran karilerinin geçimini sağlıyordu.[50]

Safevilerin İran'ında (1501-1722) kadınların hamiliği Osmanlı kadınlarınınkiyle tezat teşkil eder ve İslam toplumları yelpazesi içinde, hatta hüküm süren hanedanlar veya özellikle kadınlar arasında fazlasıyla geniş paralellikler bulunduğunu varsaymaktan kaçınmamamız için yararlı bir uyarı işlevi görür. Şii Safevi hükümdar ailelerine mensup erkek ve kadınlar, camileri tercih eden Osmanlı seçkin zümrelerinden farklı olarak, insanların Allah'tan şefaat dilemek amacıyla başvurdukları erkek ve kadın evliyaların türbelerini inşa ettirmeye yönelmişlerdi. Ayrıca, Safeviler için örnek niteliği taşıyan kadın figürleri Peygamber'in kızı, dördüncü halife Ali'nin karısı ve din şehitleri Hasan'la Hüseyin'in annesi Fatma'ydı. Başka kadınlardan ziyade ona atıfta bulunmak ve onunla kıyaslanmak daha geçerliydi.[51] Babürlü Hindistanı'nda da Müslüman kadınların hamiliği, hükümdarın tartılması ritüelinin zaten işaret ettiği gibi, belirgin şekilde yerel Hindu ve Caynacı uygulamalarının etkisiyle şekillenmişti.[52]

Genel olarak, kadınların İslam toplumlarındaki hayırsever girişimleri kadınların servetlerini ve kaynaklarını nasıl kullandığını açığa kavuşturur. Seçimlerini kişisel kaygılar ve yerel ihtiyaçlar kadar kadın ve Müslüman olarak kimlikleri yönlendirmiştir. Bir kaynakta, Hürrem Sultan'ın Şehzade Külliyesi inşaat mahallinde çalışan acemi işçilerin ne denli sefil ve bakımsız göründüklerine tanık olduktan sonra onlara bağışta bulunmak için altınlarını, mücevherat ve incilerini sattığı anlatılır.[53] Kadınlar malvarlıkları ve gelirlerini kocaları, vasileri yahut kayınları gibi kişilerin el uzatmasından korumak için vakıflar kurarak gelecekteki belirsizliklere karşı bir sigorta olarak kullanmışlardır. Vakıfları kendi yararları için kuruyor ve kendilerini mütevelli olarak atıyorlardı ve kimi zaman kendilerinden sonra

50 Osmanlı kadınları hakkında bkz. Peirce, *The Imperial Harem*, 198-210. Tac Mahal için bkz. Ebba Koch, *The Complete Taj Mahal and the Riverfront Gardens of Agra* (Londra: Thames and Hudson, 2006), 97-101.

51 Rizvi, "Gendered Patronage," 125-29.

52 Findly, "Women's Wealth."

53 Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 194-95.

vakıfların yönetime başka kadınlar, kızları veya azatlı köleleri, geçiyordu ki bu kaynakların denetimi onlar için de bir bağımsızlık ve nüfuz dayanağı olarak aynı derecede önemliydi.[54] Büyük yapılar inşa edecek kaynaklara sahip olmayan kadınlar, aynen erkekler gibi, daha küçük çapta hamiler olabiliyorlardı. Günümüze kadar gelen çok sayıda vakıf senedi ve belge, ister orta sınıftan ister seçkin zümreden olsun, kadınların kimliklerini, malvarlıklarının mahiyetini ve kendi toplumlarını etkileme yeteneklerini kavrayabilmemiz açısından değerli bilgiler sunmaktadır. Müslüman toplumlarda vakıf kuruluşunun özellikle kolay olması, hayırsever bağış vasıtasıyla toplumsal cinsiyet ilişkilerini hem İslam toplumları dahilinde hem başka toplumlardaki kadın ve erkeklerle kıyaslama içinde araştırınayı mümkün kılmaktadır.[55]

Müslüman hanedanlar içerisinde ele alınabilecek başka birçok bağışçı var ve hükümdarların hayırseverlikleriyle hamilikleri kapsamlı olarak daha fazla ilgiyi hak ediyor; bu, kısmen, hanedanların hayırseverlikle ilgili tercihleri –girişimlerin türü, boyutu, yeri, zamanlaması, finansmanı ve hanedanın başka mensuplarını bu girişimlere ne ölçüde dahil ettikleri– arasındaki belirgin farklar, her hanedanın ve devletin özgüllüğünü daha da aydınlattığı için gereklidir. Bununla birlikte, onlar kadar güçlü ve ünlü olmayan insanların hayırseverliğini gözden geçirmek de belirli hayırseverlik dinamiklerini (yaygın hayırseverlik şekilleri, değişen eğilimler, sosyal yahut ekonomik konumun dayattığı sınırlamalar ve aile dinamiklerinin etkisi veya daha kapsamlı siyasi güçler) ve daha geniş bir toplum kesimini anlamak bakımından aynı derecede önemlidir:

54 Mary Ann Fay, "Women and Waqf: Toward a Reconsideration of Women's Place in the Mamluk Household," *International Journal of Middle East Studies* 29 (1997): 36-37; G. Baer, "Women and Waqf: An Analysis of the Istanbul Tahrir of 1546," *Asian and African Studies* 17 (1983): 27.

55 Bkz. Singer, *Constructing Ottoman Beneficence,* bölüm 3; Baer, "Women and Waqf;" Leslie Peirce, "The Family as Faction: Dynastic Politics in the Reign of Süleyman," *Soliman le Magnifique et son temps* içinde, ed. Gilles Veinstein (Paris: La Documentation Francaise, 1992), 105-16; R. Stephen Humphreys, "Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus," *Muqarnas* 11 (1994): 35-54; Margaret L. Meriwether, "Women and *Waqf* Revisited: The Case of Aleppo, 1770-1840," *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde, ed. Madeline C. Zilfi (Leyden: Brill, 1997), 128-52; Gregory C. Kozlowski, "Private Lives and Public Piety: Women and the Practice of Islam in Mughal India," *Women in the Medieval Islamic World* içinde, ed. Hambly, 469-88.

Aslında, Osmanlı hizmetine alınan bir Hıristiyan olan Mehmed Ağa (ö. yak. 1623) yeniçerilikten Sultan I. Ahmed'in (1603-17) hassa mimarlığına yükselmiştir. Mehmed Ağa'nın mimari eserleri arasında, Mekke'yle Medine'de kutsal mabetlerin ve başka yapıların onarımlarıyla restorasyonları ve İstanbul'un tarihî merkezinde Bizans Hipodromu'nun yerinde yapılan heybetli Sultan Ahmed Camii ya da diğer adıyla Mavi Cami külliyesi vardır. Mehmed Ağa'nın biyografisi mimarlıkla ilgili bilimler ve terminoloji üstüne birkaç bölümden oluşan bir incelemedir. Biyografisini yazan Cafer Efendi yirmi yılı aşkın bir süre Mehmed Ağa'nın hamiliğine nail olmuştur, ama hakkında yazarın bize kendi söyledikleri dışında çok az bilgi sahibiyiz. Cafer, İbn Hallikân ve İbn Battuta'nınkini andıran bir tarzda, eserindeki dört biyografik bölümden birini bütünüyle hamisinin hayırseverliğine hasrediyor ve şöyle başlıyor: "[Bu fasıl] daha önce sözü edilen Ağa'nın *lütfu* ve *keremi* ve *ihsanı* ve *niamı* beyanındadır. Bu faslı yazmaya hiç ihtiyaç yoktu, çünkü Ağa Hazretleri'nin lütfu ve keremi gün gibi cümle cihana zahir ve bâhir olmuştur."[56]

Bu tespite rağmen ve Mehmed Ağa'nın tamamen bilinçli olarak hayırseverliğini duyurmadığını da belirttiği halde, Cafer bunun ardından onun yaptıklarını sayıp dökmeye girişiyordu. Cafer Efendi, Mehmed Ağa'nın evvela önceki yüzyıllarda II. Selim ve III. Murad gibi sultanların zamanında var olan, ama onlardan sonra görülmeyen bir cömertlik modeli olduğunu söylüyordu. İkincisi, Mehmed Ağa kendisi mali sıkıntı içinde olduğunda bile bağış yapmayı sürdürmüştü. Üçüncüsü, Cafer'in öz babası, her ameli şeriata uygun olan son derece sofu bir adam olmasına rağmen, sıra kendi oğluna gelince yine de cimrilik etmişti. Dördüncüsü, yaptığı iyilikler konusunda Mehmed Ağa gayet alçakgönüllü biriydi ve Cafer onun iyiliklerinin örnek niteliğinde olduğunu düşünse bile o sürekli olarak bunları geliştirme ihtiyacı duyuyordu. Son olarak, Cafer, Mehmed Ağa'nın eli açıklığının, bundan fayda görmüş her kişinin öne çıkıp kendi hikâyesini anlatmasından ziyade, kısaca, kendisinin özetleyici anlatımıyla daha iyi ifade edildiğine inanıyordu. Cafer, hal böyleyken, Mehmed Ağa'nın biyografisini yazacağını duydukla-

56 Ca'fer Efendi, *Risale*, 42.

rında insanların öbek öbek koşup geldiklerini ve her birinin Ağa'nın cömertliğine dair şahsi deneyimini anlatmaya can attığını söylüyor.

Cafer, Mehmed'i okurlara varlıklı, dindar ve cömert, örnek alınacak bir insan olarak tasvir eder, ama Cafer'in Mehmed Ağa'da övdüğü iyilikseverlik Muzafferüddin'in veya Ebu İnan'ınkinden çok farklı anlatılır. Mehmed'in yaptıkları son derece mütevazı görünüyor, hatta Cafer bunların çoğunu açıkça belirtmez; aslında, tasvirlerinin neredeyse tamamı çok geneldir, sadece Mehmed'in faydasını görenlerin sayısız ve bağışlarının cömertçe olduğu zikredilir. Görünüşe bakılırsa, Mehmed büyük binalar vakfetmemiş veya büyük aleni şölenler düzenlememiştir, çünkü bu çapta bir hayırseverlik muhtemelen onun boyunu aşıyordu. Hayırseverliği, kamusal kişiliğinin bir parçası olarak yürütülen bir hükümdarın şahsında hayranlık uyandırabilecek bir özellik, Mehmed Ağa'nın konumunda bir insan için imkânsız olmak bir yana belki yakışıksız da olurdu. Başarılı bir profesyonel ve devlet görevlisi olarak, hayırseverliğini konumuna uygun bir seviyede götürmüştü. Mimar olarak değişik hamiler için yürüttüğü işinin gereği cami, medrese, köprü ve çeşmeler inşa ettiği halde, Mehmed Ağa'nın kendi hayır yapıları, çeşmeler üstünde yoğunlaşıyordu ve anlaşıldığı kadarıyla kasabanın birinde kırktan çok çeşme yapmıştı.[57] Mehmed'in selefinin, ünlü mimar Sinan'ın hayır işleri de hamilerininkilerle belirgin bir tezat halindeydi. Sinan hamileri için muazzam camilerle muhteşem köprüler inşa ederken, kendisi adına bir mektep, birkaç çeşme, daha küçük mahalle mescitleri inşa etmiş ve İstanbul'un kaldırımlarının yapımını üstlenmişti.[58]

Gariptir ki, Mehmed'in hayırseverliğiyle ilgili fasılda Cafer hiçbir yapıya değinmez; bunlar daha önceki bir fasılda yer almıştır. Cafer daha ziyade başka yardım verme türlerinden söz eder. Mehmed Ağa kazançlarından dolayı borçlandığı zekâtı hesaplama konusunda çok hassastı. Mali açıdan darda olduğu zaman bile evi "hür ve köle seyyahlar, hem büyük hem kendi halinde insanlar ve bütün komşularla yabancılar için eşit şartlarda" bir imaret gibi işler, yiyecek, ayrıca hediye dağıtılırdı. Mehmed, Cafer Efendi'ye karşı cömertti, ona destek çıkıyor ve onu her zaman iyi bir yemekle taltif ediyordu. Son

57 Ca'fer Efendi, *Risāle*, 14.
58 Necipoğlu, *The Age of Sinan*, 147-52.

olarak, şeyhler, dürüst insanlar ve yoksul medrese öğrencileri dahil cemaatte hak eden birçok kişiye cömertçe [sadaka] veriyordu. Anlatması için teşvik edildiği halde Mehmed'in bireysel cömertlik amellerini listelemeyi reddeden Cafer kendini şu sözlerle mazur gösterir: "Haşmetli ve şöhretli Ağa, gizlice verilen sadakanın alenen bilinmesi ve efsaneleşmesinden memnun kalır mıydı?"[59] Mehmed Ağa şu gibi hadislerin doğrultusunda davranmış görünüyor: "Kendisinininkinden başka gölgenin olmayacağı günde yedi kişi Allah tarafından gölgesi altında korunacaktır. Bunlar ... (diğerlerinin arasında), sağ elinin verdiğini sol eli bilmeyecek kadar gizli sadaka veren bir kimse de olacak."[60] Cafer'in kendi hassasiyeti de, yazdıklarını kaleme alarak bu gizliliği bizzat tehdit ettiği olgusundan kaynaklıyor olabilir.

Yine de o bunu beyan edilmiş bir amaçla yapıyor, Mehmed Ağa'nın biyografisini başkalarının zayıf performansını kınamak için kullanıyordu. (Kimi zaman Avrupalı seyyahlar da, eleştirilerini keskinleştirmek için kendi ülkeleriyle Osmanlı İmparatorluğu arasında olumsuz kıyaslamalar yapıyorlardı.) Cafer başkalarına cömertçe sadaka verirken kendi oğluna eli sıkı davrandığı için babasını kıyasıya eleştirme fırsatı buluyordu. Aile mensupları tercih edilen sadaka alıcıları arasında olduğundan, Cafer babasını ikiyüzlü bir cimri olarak algılıyordu. Ayrıca, Cafer, "kimseye bir şey vermeyen veya kimseyi desteklemeyen" kendi döneminin Osmanlı devlet memurlarını kınıyor ve bunlar önceki neslin adamlarıyla kıyaslandığında olumsuz not alıyordu.

> Bu kanaatkâr insanların hepsi cömertlikleriyle tanınmıştı. Bu onların soylu bir âdetiydi, birisi onlara bir şey vermeye kalkıştığında onu almazlardı. Aslında, servetleri az olan o yüksek makam sahibi memurlar bile yoksullara sadaka vermek için kendi kaynaklarını zorlar ve sürekli olarak iyilik etmeye değer insanları arar, merhamet göstermek için bir sebep bulmaya çalışırlardı. Fakir ve hak eden bir kimse bulduklarında, onlar, şüphesiz, ona yardım ve destekte bulunmak için ellerinden geleni yaparlardı. Artık o çağın insanlarına veya o zamanların cömert kişilerine rastlanmıyor.[61]

59 Ca'fer Efendi, *Risale*, 14.
60 Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, 24 (al-zakat), bab 16; USC-MSA, Bukhari, 24/504.
61 Ca'fer Efendi, *Risale*, 42.

Bağışları ilan etmek, Cafer'in, kamu yararına faal yardımsever olmaları gereken insanlar arasında sosyal sorumluluk duygusunun azalması olarak algıladığı olguyu eleştirmenin faydalı bir yoluydu. Bunun gibi nostaljiler, Osmanlı tarihyazımında standart bir tema olabilir, ama aynı zamanda Cafer gibi profesyonel sınıfların mensupları arasında, Osmanlı seçkin zümre mensuplarına yönelik geçerli beklentileri dile getiriyordu.

Ancak her hayırseverlik dönemin vakayiname yazarlarının övgü ve hayranlığını kazanmıyordu. Çağına genellikle eleştirel bir gözle bakan, 16. yüzyılın sonlarında yaşamış Osmanlı yazar Mustafa Âli (ö. 1600) sultanların bayındırlık işlerinden hiç büyülenmez, içlerinden bazılarının büyük yardımseverlik amellerine kalkışma haklarının olmadığını ileri sürer.

> Şanlı sultanlar, İskender benzeri krallar, cihat ganimetleriyle zenginleşmedikleri ve iman uğruna düzenlenen seferler sayesinde toprak sahibi olmadıkları sürece, yoksullar için imaretlerle darüşşifalar inşa etmeye yahut kütüphanelerle yüksek medreseleri onarmaya, genel olarak hayır tesisleri kurmaya girişmeleri uygun olmayıp kamu hazinesinin imkânlarını lüzumsuz işlere harcayıp israf etmeleri kesinlikle doğru değildir. Çünkü ilahi yasalar kamu hazinesi imkânlarıyla ne hayır tesislerinin, ne de ihtiyaç duyulmayan camilerle medreselerin inşa edilmesine izin verir. Muzaffer bir sefer yürüten bir sultan, ele geçirdiği ganimeti şahsi zevklerinden ziyade dindar işler için harcamaya karar verir ve bunu [kamu] binaları dikerek ispatlamaya girişirse, ne âlâ.[62]

Mustafa Âli'ye göre bağışçılar bağış vermeyi hak etmeliydi. Mustafa Âli, giriştikleri inşa faaliyetini haklı çıkaracak önemli fetihler kazanmamış olan Sultan Süleyman'ın haleflerine sesleniyordu. Aslında, [söz konusu sultanlar] kendi ceplerinden bir katkıda bulunmak yerine, şahsi yardımseverliklerini finanse etmek için (hiçbir eklemede bulunmadıkları) kamu hazinesini kullanıyorlardı. Mustafa Âli'nin eleştirisi, esas olarak,

62 Andreas Tietze, ed., çev., ve notlar, *Mustafā 'Alī's Counsel for Sultans of 1581*, 2 cilt. (Viyana: Avusturya Bilim Akademisi Yayını, 1979 ve 1982), 1:54.

vermenin amacının halkın gözünde puan kazanmaktan ziyade vakfeden kişiyi kendi mülkünü elden çıkarması yoluyla Tanrı'ya yakınlaştırmak olduğu yönünde bir hatırlatmadır. Ancak halis bir niyetle yapılan hayırseverlik Tanrı nezdinde sahih sayılabilir. Üç kez sadaka veren ve görünüşe bakılırsa her defasında alıcının –bir hırsız, zina eden bir kadın ve zengin bir adam– layık olmadığını keşfetmekten yılgınlığa kapılan bir adamı anlatan hadisin arkasındaki açıkça belirtilmemiş mesaj da belki buydu. Yine de, birisi adama sadakalarının boşa gitmemiş olduğunu temin ediyordu: Çünkü sadakalardan dolayı hırsız çalmaktan vazgeçebilir, zina yapan kadın doğru yola dönebilir ve zengin adam kendi sadakasını vermeye ikna edilebilirdi.[63]

Bu hadisteki adam gibi, sadaka verenlerin çoğu bağışlarının Kuran'da tanımlandığı şekliyle muhtaç ve hak eden kişilere ulaştığını ve bunları alan kişilerin, yoksulluklarına uzun vadeli bir çare getirmese de bu bağışlardan yarar sağlayacaklarını varsayıyordu. Hem sadakasının hak eden insanlara ulaşmadığını hem de Tanrı tarafından onun sevap hanesine yazılmadığını sanan adamın perişanlığını ve bilahare durumun böyle olmadığı temin edilince yaşadığı ferahlığı hayal edebiliriz. Eğer sadaka verirken adamın niyeti halis idiyse, o zaman ödülü her durumda garantiydi. Bununla birlikte bu hadis, verilen sadakanın görünmeyen bir hedefi bulabileceğini ve bu suretle iyilik edebileceğini ima ettiğinden, bağışçının layık alıcıları teşhis etme yükünü ortadan kaldırmış gibi görünüyor. Üstelik hadis böylesine tartışılır alıcılar üstünde odaklanarak hayırseverliğin sosyal bir ıslah işlevi görebileceği ve bireyleri, toplumu güçlendirip kamu yararına hizmet edecekleri normatif bir davranışın sınırları içine hapsedebileceği ihtimalini vurgular. Her iki durumda da, alıcılar son derece pasif olarak resmedilir ve hadis sadece sadaka sahiplerinden söz eder.

Hayırsever bağışın sınırları inanç, ahlak ve görgü kuralları tarafından belirleniyor ve bireysel bir hayır işinin Tanrı katında geçerli olması için bunların hepsinin içten ve doğru olması gerekiyordu. Bununla birlikte, belirttiğimiz gibi, verenler için hayrın birkaç anlam ve motivasyon katmanı vardı, bunlardan bazıları bir hayli dünyevi ve toplumların günlük işleyişi

63 Al-Bukharı, *Sahıh al-Bukharı*, 24 (al-zakat), bab 14; USC-MSA, Bukhari, 24/502.

bakımından önemliydi. Bu perspektif, 10. yüzyılda yaşayan Buyid kadısının metninde gayet açık ifade edilir:

> El-Müneccim'e [Irak'ta bir vergi tahsildarı]... idari bölgesinde vakıflar kurduğu, yerel sulama sistemini onardığı ve uygun insanlara sadaka verdiği için övgüler düzülürdü. Özel görüşmelerde el-Müneccim bu şeyleri Tanrı için yaptığını söylüyordu, ama bunları zevahiri kurtarmak için yapmış olsa bile bunun iyi bir şey olduğunu ekliyordu ve niçin yerel halk da hayır sahibinin asil ruhlu güdülerine inanmış gibi yaparak, benzer bir ikiyüzlü tutumla zevahiri korumayacaktı? Bugünlerde, diye şikâyet ediyordu o, eğer bir adamın eli açıksa, "cömertliğiyle ticaret yapıyor" diyorlar ve onu pinti biri sayıyorlar.[64]

El-Müneccim, iyilikseverliğin çıkarcılık olarak eleştirildiği, kazanma ihtimali bulunmayan bir durumu tasvir ediyor. Böyle bir suçlamayı kanıtlamak zordur ve Kuran, okurlarına sık sık Tanrı'nın gerçeği bildiğini ve gerçeğin Tanrı'dan asla saklanmadığını hatırlatır. El-Müneccim, insanların yaşadıkları dünyada, perde arkasında birçok motivasyonun devreye girdiğini, ancak yine de ihsanın dolaysız maddi etkisinin –toplumun refahının artması ve muhtaç bireylere destek– geçerli ve övgüye değer kalması gerektiğini ileri sürüyordu. Hayır amaçlı bağışın ruhani veçhesi mümin ile Allah arasındaki ilişkiye bağlı olduğundan, başka insanların bunun içtenliğini sorgulayacağı yer değildir. Bu iddia İslam inancındaki Tanrı anlayışı bağlamında mantıklı görünse de, hem İbn Battuta hem Cafer Efendi hayırsever bağışı bireysel dindarlıkla inancın doğrudan bir göstergesi saydıkları hikâyeler anlatırlar. Genel olarak da biyografiler, yardımseverliği cömertlik ve doğru davranışın saydam bir kanıtı olarak sunar. Cafer'in, döneminin yetkililerine (ve babasına) getirdiği eleştiriler, iyiliğe büyük değer veren toplumlarda [sadaka] vermemenin ciddi bir zaaf olarak görüldüğünü de hatırlatır.

Münferit bağışçıların incelenmesi yoluyla, ahlak ekonomisinin hayırsever bağış alışkanlıkları üstündeki derin etkisi tekrar ortaya çıkarılabilir. Servetin doğru kullanımlarına ilişkin beklentiler iyilikseverliğin ayrılmaz

64 Mottahedeh, *Loyalty and Leadership*, 82, alıntılandığı yer: al-Tanukhi, *Nishwar al-Muhadara*, c. II (Beyrut, 1971-72), 21. Buyidler hakkında bkz. C. Cahen, "Buwayhids or Buyids" *EI*: 350-57.

bir veçhesiydi. Memlûk döneminin Kahiresi'yle bağlantılı olarak daha önce ele aldığımız üzere, piyasa dışı mülahazalar sadece halkın hükümdarından beklentilerinin bir parçası değildi. Bu tür mülahazalar aynı derecede tek bir şahsın eylemlerinde de öne çıkabiliyordu. Dahası, bunlar insanların bizzat kendilerine yönelttikleri talepleri de şekillendirebilirdi. Emekli bir Osmanlı paşasının cömertliği geç Osmanlı kültüründe kök salmış ahlaki ekonomik beklentileri örneklemektedir.

II. Abdülhamid'in (1876-1909) saltanatının sonuna doğru Enis Paşa adında biri imparatorluk hizmetinden düşük bir emeklilik maaşıyla zorla emekli edilmişti. Paşanın evinde büyüyen kız yeğeninin anlatısına göre, Enis Paşa yine de İstanbul'daki kendi evinin mutfağını, daha önce çok daha yüksek bir gelirinin olduğu zamanda yaptığı gibi ayakta tutuyordu. Her gün, kapı halkını meydana getiren iki düzine insan onun sofrasında yiyordu ve rnisafirlerin sayısı da hiçbir zaman on kişinin altında olmuyordu. Bunlara ilaveten, yiyecek almaya alışmış ve paşanın da doyurmayı hesaba kattığı birçok *konak fukarası* vardı. Paşa bundan başka konağına bağlı bir hamamı da idame ettiriyordu ve hamam komşu mahallelerdeki insanların kullanımına açıktı. Paşanın evinde su olmadığı zaman bile, su deposu komşuların musluklarını beslemeye devam ediyordu. Emekli paşa giderek yokluğa düşerken sofrasını açık ve semt hamamını elinden geldiğince uzun süre ayakta tutmayı sürdürüyordu. Yıllar içinde paşa, diye açıklıyor yeğeni, bu hizmetleri kendi yükümlülüğü ve ona bağımlı insanların bir hakkı olarak algılamaya başlamıştı. Yeğenin söylediği şekliyle:

> Bütün bunlar geçmişi yüzlerce yıla dayanan köklü ve soylu bir ailenin töreleriydi. Bir konak halkına nasıl çorbasız, sebzesiz, etsiz, pilavsız, tatlısız, böreksiz, muhallebisiz, hoşafsız yemek çıkarılabilirdi? Bu yiyeceklerin yağı, unu, tuzu, biberi ve ölçüleri nasıl azaltılabilirdi? Gelen fakir fukaranın tabakları nasıl boş geri çevrilirdi? Nasıl sıcak hamamda yıkanmalarına izin verilmezdi?[65]

65 Cahit Uçuk, *Bir İmparatorluk Çökerken* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 50-51. Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarına ait bu anı Türkiye'nin 1930'lardan itibaren ünlenen önemli bir kadın yazarı tarafından kaleme alınmıştı.

Bu asgari sorumlulukları yerine getirmek paşanın mevkisinin bir işaretiydi; bunca yıldan sonra, mahalli fukaranın ve komşuların ihtiyacını karşılamak bir seçenek değil, bir mecburiyetti. Makamı elinden alınan, sultana gönderdiği dilekçeleri göz ardı edilen ve ihtiyat akçeleri eriyen Enis Paşa kendisini Osmanlı seçkin zümresinin bir mensubu ve mahallenin varlıklı adamı olarak tanımlayan eylemleri devam ettirmeyi deniyordu. Yeğenine göre, paşa en sonunda hem sultanın gözünden düşmesinin, hem kendisine bağımlı topluluk karşısında çoktandır süren yükümlülüklerini yerine getirmeyi başaramamasının altında eziliyordu. Artık bunları bile halledemeyince ölmüştü.[66]

Paşanın gönüllü hayır işlerine fazlasıyla benzeyen eylemleri, onun gözünde, kimliğiyle mevkisinin içsel bir veçhesi haline gelmişti. Başka bir deyişle, Enis Paşa, kendi çıkarını güden kararlar alma becerisini kısıtlayan bir ahlak ekonomisinin parçasıydı. Başka paşalar, beyler veya sultanların görev yükümlülüklerini benzer şekilde değerlendirip değerlendirmedikleri başka bir araştırmanın konusudur. Osmanlı seçkin zümresinin hayır işlerine (*hayrat*) ilişkin dolaylı bulgulara dayanarak, yüksek makam sahiplerinin gerçekten Osmanlı tarihi boyunca süregelen bir ahlak ekonomisine bağlı olduğu farz edilebilir, bununla birlikte beklentilerin özel kapsamıyla şekli zaman içinde ve uçsuz bucaksız imparatorluk içinde farklılık gösteriyordu. (Enis Paşa'nın bir paşanın mutfağından çıkacak asgari bir öğün fikri, besbelli, çorbayla ekmeğin bir imaretin müdavimleri için yeterli olduğunu kararlaştıran insanlarınkinden farklıydı.) Osmanlı seçkin zümre mensuplarının spesifik iyiliklerinin bir haritası, Osmanlı İmparatorluğu'nun kilit kurumlarından biri olan Osmanlı *kapı* sisteminin dinamiklerini daha da açıklayacak ve aynı zamanda böyle kapıların ötesine ve arasına ulaşan ağları meydana çıkaracaktır.[67] Enis Paşa'nın biyografisinin yakın bağlarını içinde,

66 Uçuk, *Bir İmparatorluk Çökerken*, 51-54.

67 Osmanlı'da kapıların yapı, işlev ve kültürü üstüne bazı temel eserler: I. Metin Kunt, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650* (New York: Columbia University Press, 1983); Peirce, *The Imperial Harem;* Jane Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdaglıs* (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1997); Ehud Toledano, "The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1800): A Framework for Research," *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within* içinde, ed. I. Pappe and M. Ma'oz (Londra: I. B. Tauris, 1997), 145-62.

bu hikâye, her ne kadar bir Osmanlı paşası olarak kariyeri kısa kesilmiş ve utanç verici bir şekilde son bulmuş olsa bile, onun geçmişini başarılı ve kendini düşünmeden topluluğuna (belki çoğu kimseden daha fazla) hizmet eden biri olarak yeniden yazmaya yardımcı olur. Cafer Efendi için Mehmed Ağa'nın yardımseverliğine dair bir bölüm eklemek, biyografisi diğer türlü teknik başarıların hikâyesinden ibaret olan bir adamın dindarlık ve insancıllığını sergileme vesilesiydi.

### Sufilerle evliyalar

Tacir ve fakih Ebu'l Hasan Ali bin Muhammed bin Abdülgani adlı birinin, Tanrı'nın her zaman onun ihtiyaçlarını karşılayacağına inanarak kırk yıl boyunca bütün kazancını sadaka olarak verdiği hikâye edilir. Evlendiğinde, karısının refahının sadaka vermesinin önüne geçeceğini anlayınca gözyaşlarına boğulur. Karısı onun derdini öğrenince Tanrı'ya olan güvenini paylaşmaya karar verir ve onun eskisi gibi davranması için ısrar eder. Çok geçmeden kapılarının eşiğinde bir adam peyda olur ve Ebu'l Hasan'a yıllar önce babasının kendisine emanet ettiği bin dinarı getirir. Ebu'l Hasan parayı almayı reddeder ve adamı uzaklaştırır. Ne var ki, gördüğü bir rüya sonucu adam tekrar Ebu'l Hasan'a gider ve şaşmaz inancının bir ödülü olarak Tanrı'dan geldiğinden parayı alması için diretir.[68]

14. ve 15. yüzyıla ait metinlerde bulunan bu hikâyede Ebu'l Hasan'la karısı, genellikle karakteristik olarak İslam evliyalarına (tekili veli) –"Allah'ın dostları" olarak da bilinirler– ve sûfılere atfedilen hayırsever bağış ve cömertliğe örnek oluştururlar. Evliyalarla sufiler hürmetin ve ilahi şefaat taleplerinin yöneldiği merci idiler ve hayat hikâyeleri, başkaları onları tam olarak taklit edemeseler bile, insanlardan neyin beklendiğini örneklemek ve belki hayırsever amellere ilham vermek amacıyla menakıpnamelerde ve biyografilerde yazılıyordu. Başka bir hikâyede, Affan bin Süleyman el-Mısri adlı varlıklı bir tacir hem günlük olarak hem özel anlarda çok sayıda insana para ve yiyecek dağıtınakla ün kazanmıştı. Mekke'den geri dönüş yolculuğu sırasında Akabe limanına ulaştığında hac kervanına yiyecek temin etmeyi âdet

68 Bu hikâye 14. yüzyıl yazarı Ibn al-Zayyat'ın, *Al-Kawakib* ve 15. yüzyıl yazarı al-Sakhawı'nin, *Tuf'at adlı eserlerinde geçer*. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*, s. 102'de alıntılandığı şekliyle.

edinmişti. Daha önceki birçok örnekte görüldüğü üzere, çok sayıda insanı yedirip içirmek zengin dindar insanların tipik bir davranışıydı. Biyografik sözlükler ve menakıpnameler, Ebu'l Hasan, karısı ve Affan gibi erkeklerle kadınların başkalarının geçimi için daimi şekilde para bağışladıkları iyilik örnekleriyle doludur. Tıpkı zengin hayırseverler gibi evliyalar ve sufiler de sünnet, çeyiz ve cenaze masraflarını üstlenmeleriyle tanınmışlardı.[69]

Sufilik birçok farklı uygulama içeriyordu ve sufilerin örgütlenmesi İslam tarihi boyunca dinamik bir şekilde değişmiştir. Sufilik, büyük ölçüde gezici ve çileci bir olgudan bazen zaviye, tekke gibi vakfedilmiş dergâhlarda, bazen İslam dünyasının büyük kısmına yayılan kollarıyla manevi önderler etrafında yapılanan tarikatları merkez alan bir olguya dönüşüyordu. Sufilik her zaman ana akım İslam toplumlarından tecrit edilmiş bir olgu değildi, bununla birlikte kendilerini toplumdan ayıran aşırı çilecilik formlarına rağbet eden sufiler her zaman vardı. Belirli dönem ve yerlerde sufiler, 17. yüzyılda İstanbul'daki Kadızadeliler gibi cami merkezli dinî liderlerin zaman zaman şiddet içeren tepkilerini üzerlerine çekiyorlardı. Yine de tarikatlar, İslam cemaatlerinin çoğundan, sufi ritüellerine katılırken bile ortodoks Sünni veya Şii uygulamalarını izlemeyi sürdüren bağlılar da cezbediyordu.[70]

Hayırseverlik İslam evliyalarıyla sufilerinin hayatında merkezî bir rol oynuyordu, çünkü bu onların cennette bile ana hedefi olan Tanrı'ya yaklaşmanın bir vasıtasıydı. Sufilerin yükümlülüklerinden biri sadaka vermek ve hayır işlemektir ve Tanrı'nın bu tür her amelde hazır bulunduğu söylenir. Tanrı'yı arayan sufi *mürit* için zenginlik bir sınama olarak görülür ve sufinin zenginliğin tuzaklarına ve tahriklerine direnmesi beklenir. Yoksulluk uzun zamandır sufilerle ilişkilendirile gelmiştir, öyle ki Arapça *fakir* kelimesi, bazen arada bir ayrım gözetmeksizin hem sufilere hem yoksul insanlara atıfta bulunur. Tasavvuf yoluna giren insanların çoğu çoğunlukla

69 Taylor, *In the Vicinity of the Righteous*, 99.

70 Sufilik hakkında bkz. J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971); *"tarīka," "tasawwuf,"* and *"waif"* maddeleri, *EI*² içinde; ayrıca Fritz Meier, "The Mystic Path," *The World of Islam* içinde, ed. Bernard Lewis (Londra: Thames and Hudson, 1976), 117-40. Ateret Aharon'a, ,"Poverty and Charity in Sufism" (School of History, Tel Aviv University, 2006) [İbranice] başlıklı doktora tezinden alıntı yapmama izin verdiği için müteşekkirim (tez 11. ila 14. yüzyıllar arasına odaklanıyor). Kadızadeliler hakkında bkz. Madeline C. Zilfi, "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul," *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986): 251-69.

mülkünü başkalarına dağıttığı ve manevi zenginlik peşinde maddi yoksulluğu seçtiği için, sûfilerin yoksulluğunun doğrudan sebebi çoğu durumlarda hayırsever bağışlardı. Bununla birlikte, sufiliğin bütün takipçileri yoksul bir hayatı benimsememiştir. İlk Osmanlı şeyhülislamı Molla Şemseddin Fenari'nin biyografisinde, onun varlıklı bir adam, ayrıca saygın bir âlim ve kadı olduğu halde sufi ritüellerinin samimi bir takipçisi olduğu anlatılır.[71]

İslam tarihi boyunca sufilerin ne kadar yoksul olmaları gerektiğine ve takva arayışında yoksulluğun rolüne dair ateşli tartışmalar vuku bulmuştur. Belirli bir noktada tartışmanın temsilcisi, daha koyu bir dindarlığa erişmenin ve Tanrı'ya odaklanmanın bir yolu olarak yoksulluğu benimsemek gerektiğini öne süren Gazali'nin düşünceleriydi. Onun görüşleri, sufilerin maddi ve dünyevi hayattan elini eteğini çekmesine karşı çıkan İbn el-Cevzi'nin (ö. 1200) saldırısına uğruyordu.[72] Görünüşe bakılırsa sufilik hakkında yazanlardan hiçbiri sufiler için gerekli olan yoksulluğun veya sade hayatın özel derecesi konusunda anlaşamazken, hepsi de gerçek dindarlığın bir ifadesi ve sufilerin Tanrı arayışlarını daha da ileriye taşımalarının bir vasıtası olarak sadaka verilmeye devam edilmesini destekliyordu. Anlaşıldığı kadarıyla, Gazali ve İbn el-Cevzi'nin temsil ettiği tartışma, daha önceki bir dönemle bağlantılı olarak "mutedil züht" olarak adlandırılan kavram hakkında temel bir uzlaşmayı varsayıyor. Dindar bireylerin biyografilerini, özellikle tanınmış fakih Ahmed bin Hanbel'inkini (ö. 878) inceleyen çağdaş bir bilim insanı, bu kişilerin başka şeylerin yanında sade bir hayatı tasvir eden fikir ve uygulamalara ortak bir ahlaki ve manevi bağlılık gösterdiği sonucuna varmıştır. İlle yoksul düşmemekle birlikte –Ebu'l Hasan gibi bazıları sadaka verebilecek kadar iyi kazanıyordu– bu örnek dindar bireyler şahsi maddi ihtiyaçlarını asgariye indiriyor, az yiyip içiyor ve sade yaşıyordu. Öte yandan, çok uzun süreler oruç tutma, paçavralar giyme, ailelerini terk etme ve dünyadan elini eteğini çekme gibi aşırılıkları reddediyorlardı.[73]

Sufilerin cömertliğini örnekleyen çok sayıda hikâye ve kıssanın gerçek olup olmadığını bilmek zor, ama bunlar kesinlikle başkalarına ilham

71 Ibn Tashköprüzade, "The Biography of an Ottoman Jurist," *Al-Shaqa'iq al-Nu'māniyya* adlı eserden, *Islam* içinde, c. II, ed. ve çev. Bernard Lewis (New York: Harper Torchbooks, 1974), 45-49.

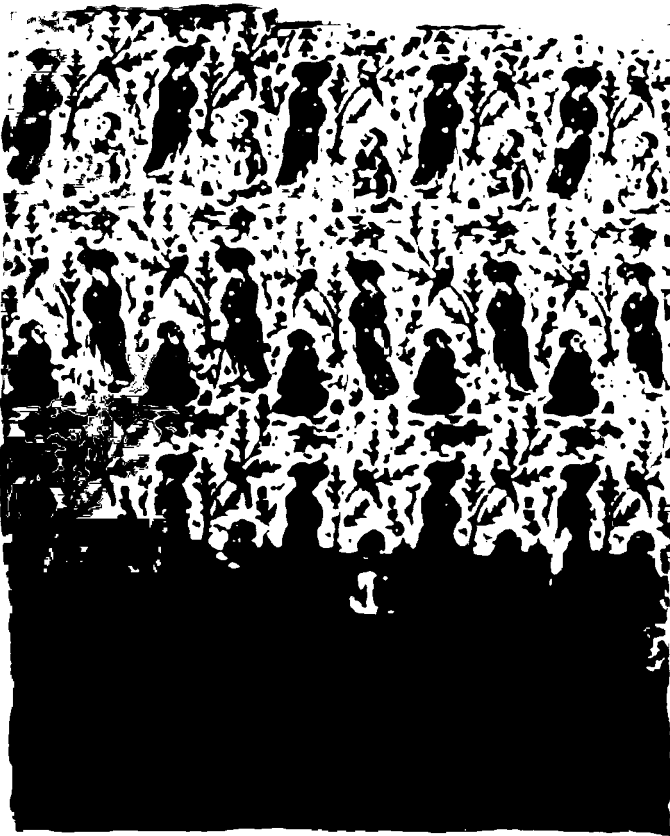
72 Sabra, Poverty *and Charity*, 17-31.

73 Hurvitz, "Biographies."

verme niyeti taşıyordu. Kıssalar, sadaka vermenin, Tanrı'ya yaklaşma çabası içinde bu dünyanın nimetlerinden vazgeçmek şeklindeki amacını tekrarlar. Birçok hikâyede temel bir insani ihtiyaç ve dolayısıyla arzunun odağı olan yiyeceğe değinilir. Bir hikâyede, canı tavuk çeken, ama kırk gün boyunca kendini bu zevkten mahrum eden El-Rebi bin Haytam'dan söz edilir. Sonunda pes eder ve karısından tavuk yemeği ister, o da istediği yemeği seve seve pişirir, yemeğe eşlik etmek üzere sos hazırlar ve ekmek pişirir. Adam tam sofraya oturduğu sırada bir dilenci kapıya vurur ve "Allah rızası için bir sadaka ver!" der. El-Rebi yemek yemeyi bırakır ve karısından tavuğu paketleyip dilenciye vermesini ister. Karısı buna karşı çıkar ve dilenciye tavuk yerine onun ederi kadar para vermeyi teklif eder. El-Rebi karısının zikrettiği meblağı vermeyi kabul eder, ama ardından tavuğu da vermekte ısrar eder. Bu suretle dilenciye bir hayırda bulunurken, takva uğruna kendi arzusundan da vazgeçmiş olacaktır.[74] Başka hikâyeler, yeri geldiğinde cömert davranrnamanın neye mal olduğunu açıkça gösterir. Ebu Cafer bin Tarkan adında biri bir gün nasıl yoksullar arasında oturduğunu ve bir dinar sadaka aldığını anlatır. Ebu Cafer onu fukaraya vermek istediğini ve sonra ola ki ihtiyacı olur diye muhafaza etmeyi kararlaştırdığını söyler. Ansızın dişinde keskin bir ağrı hisseder ve ağrıdan kurtulmak için dişini çeker. Başka bir diş daha ağrımaya başlar ve o da çekilir. Derken Ebu Cafer bir sesin kendisine şöyle söylediğini duyar: "Eğer o dinarı yoksullara vermezsen ağzında diş kalmayacak."[75]

Gelgelelim, sufiler hem sadaka veriyor hem de sadaka alıyorlardı ve böylelikle insanların veren ve alan diye bölünmelerinin kalıcı olmadığını en açık şekilde hatırlatırlar. Bu bölümün başlığında kullanılan hadiste, üstteki elin veren el olması gerektiği farz edilir. Ancak, başka bir yorumda, sufilerin alttaki elle verdikleri söylenir, yani alıcının eli [sadakayı] yukarıdan uzanarak alabilsin diye alttaki el açılır ve yukarıya bakar.[76] Sufi için üstte-

74 Aharon, "Poverty and Charity," 65, alıntıladığı yer: Jamal ai-Din Abu al-Faraj Ibn al-Jawzi, *Sifat al-Safwa*, c. II, (Beyrut: Daral-Fikr, 1412/1991), 31.
75 Aharon, "Poverty and Charity," 68, alıntıladığı yer: Ali b. al-Hasanlbn Asakir, *Tarikh Madinat Dimashq*, c. 21, (Beyrut: Dar al-Fikr, 1995), 35-36.
76 Aharon, "Poverty and Charity," 63, alıntılandığı yer: al-Makki, *Qūt al-Qulūb* (Mısır: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1961), 218.



**Resim 11.**
Tekrarlanan bir kalıp içinde bir delikanlıyla bir dilenciyi gösteren kadife deseni. İran işi, 1610-40. Karlsruhe Türk Ganimetleri. Env. D 200. Badisches Landesmuseum'un (Karlsruhe) izniyle.

ki el Tanrı'nın elidir, başlangıçta Tanrı'dan geleni geri alır. Yine başka bir yorum İranlı sufi Hucviri'ye (ö. 1072) aittir. Hucviri, sufinin üstteki elinin alttaki elden daha üstün olduğunu söyler, ama alttaki eli veren, üsttekini ise alan olarak belirler. Sufi, almak suretiyle, müminlerin zekât yahut sadaka vecibelerini yerine getirmesine yardımcı olur.[77] Bu hadisin çok sayıdaki versiyonuyla yorumu İslam âlimleri arasında bazı metinsel gelenekler ve yorumlar hakkında tek bir duruş veya açık bir görüş birliğinin var olmadığının bir örneğinidir. Bu vakadaki farklı yorumlar, özellikle sadaka vermenin gerekliliği konusunda mutabakat bulunduğu halde, [sadaka] veren ve

77 Sabra, *Poverty and Charity*, 36.

alanların bu davranış sırasındaki göreceli faziletleriyle ilgili olarak âlimlerin değişik görüşlere sahip olduklarını da gösterir. Bu arada evliyalarla sufiler, hem hayırsever cömertlik hem fakirlik modelleri olarak yazılı kaynaklarda ve popüler tasavvurda benzer şekilde yer edinmişlerdir.

Hayırsever bağış güçlülerin ve varlıklıların kimliğinin oluşumunda önemli bir rol oynayabilir. İster edebî ister görsel olsun, burada ele alınan portreler, hükümranlık, zenginlik ve örnek dindarlığın özünde var olan cömertlik ve toplumsal refahla ilgili sorumluluklara yönelik sofuca bir alaka imajı yansıtıyor. Ortaçağın "Hükümdar Aynası" olarak bilinen edebî türünde ve Osmanlı sultanlarının fermanlarında aynı şekilde ifadesini bulduğu gibi, hükümdarın, tebaasının refahını sağlaması ve adaleti teşvik etmesi bekleniyordu. Sosyal adalet fikrinin güçlü bir unsuruydu, yani tebaa halkların temel bir geçim seviyesi ve kötü muameleden uzak bir hayat istemek haklarıydı. Kıtlık yardımının [yükünün] yüksek memurlar arasında paylaştırılmasının veya serveti yok olurken bile kapı halkını geçindirmeye devam eden Enis Paşa'nın yoksullaşmasının da gösterdiği gibi, hâkim ve varlıklı sınıfların mensubu olan insanların bunu sağlama sorumlulukları vardı. Daha güçlü olan herhangi bir kimsenin daha zayıf veya bağımlı olan insanlar için, sözgelimi bir aile reisinin akrabaları ve hizmetlileri yahut Ebu İlya gibi kapı komşuları için bazı sorumlulukları vardı. İster büyük ister küçük olsun, güç, sosyal sorumluluğu zorunlu kılıyor ve sosyal adalet kamu yararının bir veçhesi olarak görülüyordu. Gazali, Müslümanlığın birinci yüzyılının ünlü vaizi Hasan Basri'ye atıfta bulunarak bunu özellikle vurgular:

> Eğer Allah öyle arzu etseydi hepinizi zengin eder, aranızda tek bir yoksul veya düşkün kalmazdı. Ama o istedi ki içinizden bazıları başkalarının geçiminden sorumlu olsun.[78]

Kimi Müslümanların biyografilerinde hayırsever bağışa tanınan merkezî rol söz konusu bu insanlara rehberlik etmesi beklenen metinlerde hayırseverlik konusundaki ısrarı dikkate alınca pek de şaşırtıcı gelmiyor.

78 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 298; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 76.

Böylece, bu biyografiler idealleri tasvir eden külliyatın bir parçası haline geldi ve hem bu idealleri öğretmek hem de başkalarının davranış tarzını değerlendirmek için kullanılabilir. Bununla birlikte, sadece birkaç hayırsever girişimin nakledildiği birçok biyografi mevcuttur, hatta bazılarında bu konudan hiç bahsedilmiyor. Özellikle İbn Hallikân'ın bütün biyografi külliyatında sadece birkaç tane kapsamlı hayırsever portresi vardır. Bunların tümünün içinde Muzafferüddin'inki en ayrıntılı olandır. Bu eşsiz portreye ilham verenin, onunla İbn Hallikân arasındaki kişisel bağ olduğunu farz edebiliriz; İbn Battuta'nın Ebu İnan tasvirleri, Cafer Efendi'nin Mehmed Ağa biyografisi ve Evliya Çelebi'nin çizdiği Melek Ahmed Paşa portresi, bütün bunlar yazarların bağımlı konumlarının onları hamilerinin iyiliklerini övmeye itmiş olabileceğini akla getiriyor. Ancak, hayır sahiplerinin portreleri, onlar hakkında yazan insanlara verdikleri destekten ziyade tümüyle basmakalıp olmasa bile standart bir hayrat listesine dayanıyordu.

Biyografi, hayır yapan kişinin gerçek veya idealize edilmiş bir portresini sunsun ya da sunmasın, yine de biyografinin yaratıldığı toplumdaki hayırseverlik kültürüne dair değerli bir kaynaktır. Portreler bu biyografileri okuyan insanlara hem iyi hem de kötü davranış modelleri olarak hizmet ediyordu, bununla birlikte bu metinlerin okuyucu ve muhatap kitlesinin daha fazla araştırılması gerekir. Hükümdarların ve erkek veya kadın (Mehmed Ağa yahut Hürrem Sultan gibi) diğer yüksek mevki sahibi toplum mensuplarının iyiliklerini kıyaslarsak, kişilerin bağlı olmak zorunda kaldığı, hayırseverliklerinin statülerine göre ayarlandığı açık bir sadaka verme hiyerarşisi ortaya çıkar. Şüphesiz dinî inanç her mevkiden insanı hayır işlemeye teşvik eden önemli bir etkendi. Aynı zamanda, insanların sosyal skalanın herhangi bir yerinde nispi bir güç pozisyonu edinme ve bunu koruma tutkuları, onları tebaalarının ve bu suretle genel olarak Müslüman toplumun yararına hayır işlemeye zorlamış görünüyor.

Buraya kadarki tartışma, imkânı olan herkesin sadaka verdiğini ima edecek şekilde okunabilse de durum muhtemelen böyle değildi. Biyografilerdeki farklılıkların tamamı, sadece yazarların tercihlerinin bir sonucu değildi; bazıları gerçek durumları yansıtmış olmalıdır. Çağdaş dünya, muazzam veya sadece makul miktarda servete sahip olup da bir dizi farklı sebepten

dolayı bağış yapmayan insanlarla doludur. Hayırseverlikle ilgili araştırmalar, bu insanlar hakkında, servetlerinin kullanılma şekli ve onların vermeme tercihlerinin insanlar tarafından ne ölçüde fark edildiği yahut eleştirildiği hakkında da sorular sorabilir. Genellikle, Osmanlının seçkin zümresi içinde bazı kesimlerin, büyük kaynaklara sahip görünmelerine rağmen, özellikle vakıf kurmak gibi çok fazla göz önünde olan büyük çaplı hayırseverlik faaliyetlerine pek rağbet etmedikleri ileri sürülür. Âlimler ve seçkin tüccarlar bu gruba dahildi. Bu insanlardan bazıları ticaret ve imalattan hatırı sayılır kazançlar sağlıyor yahut eğitim veya yargıdaki memuriyetlerden yüksek maaşlar alıyorlardı, ama büyük çoğunluğu ne fetihlerde edinilen ganimetlere erişebiliyor ne de iltizam usulüyle vergi toplamanın kazançlarından yararlanabiliyordu. Bir ihtimal, onlar sadakayı gizli vermek konusundaki çeşitli tembihlerin daha fazla bilincindeydiler, öyle ki hayırseverlikleri ya çok az açık iz bıraktı ya da hükümdarlar ve yüksek idarecileri motive eden büyük aleni bağışların getirdiği siyasi meşruiyete ihtiyaç duymadıkları için açıktan yahut hiçbir surette sadaka vermediler. Başka bir ihtimal de, hâkim seçkin zümrelerin belirli sadaka verme şekillerini kendileri için yedekleyip entelektüel veya ticari seçkinleri hariç tutmuş olmalarıdır. Burada da yine daha fazla araştırmaya ihtiyaç var. Sistematik araştırmalar hayırsever bağışların bireylerin hayatındaki ve ünlerinin oluşumundaki rolüne dair ortaya daha karmaşık bir resim çıkarabilir ve ayrıca herhangi bir toplumda sadaka dağıtımını daha eksiksiz bir şekilde tasvir edebilir. Genel olarak, İslami tarihsel metinler içinde biyografik literatürün zenginliği bu tür bir araştırma için hazır bir saha sunmaktadır. Biyografilerin perspektifleri herhalde her zaman sadaka alanlardan çok daha fazla verenlere dair veri sunacaktır, ama hayırseverlik araştırmaları sadece onlarla ilgili değildir. Gelecek bölümde dikkatimizi [hayırseverlikten] yararlanan kimselere, özellikle en sterotipik muhtaç ve hak eden grubuna, yani yoksullara, yönelteceğiz (Res. 11).

Dördüncü Bölüm

# YOKSULLAR VE MUHTAÇLAR

*Sadakalar, Allah'tan bir farz olarak ancak fakirler, düşkünler, onları toplayan memurlar, kalpleri ısındırılacak olanlarla özgürlüğüne kavuşturulacak köleler, borçlular, Allah yolunda (olanlar) ve yolcular içindir.*
Kuran 9:60

*İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklere, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolculara, muhtaçlara ve özgürlükleri için kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı verenlerin ... davranışlarıdır...*
Kuran 2:177

*Bolluk içinde yaşayıp sadaka verenin ödülü, ihtiyaçtan dolayı sadaka alanınkinden üstün değildir.*[1]

Hayırsever bağış tarihsel olarak bağış alanların perspektifinden pek fazla incelenmemiştir, bu kısmen bu tür araştırmaların araçlarına her zaman kolaylıkla erişilememesinden, kısmen de bağış alanların çoğunlukla muhtaç kişiler olduğu varsayımından kaynaklanıyordu. Bu itibarla, onların hayatları tasvir veya açıklama gerektirecek fazla bir şey sunmuyor, münferit hikâyelerinin tarihsel bir kıymetiharbiyesi pek bulunmuyor gibi görünebiliyor. Hayırseverliğin rolüne ve onun farklı statülerdeki insanlar ve genel olarak toplumlar üstündeki derin etkisine daha geniş bir anlayışla bakmanın bir yolu, bilinçli olarak, bir şekilde bağış alanların deneyimlerini yansıtan bulguların, mümkün ölçüde birinci elden tanıklıkların peşine düşmektir. Özellikle Cafer Efendi veya Evliya Çelebi gibi yoksul ol-

1 Bu hadis için bkz. Al-Ghazalı, *Kitab Asrār al-Zakah*, 297; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 72.

madığı halde bağış alanları yahut hayırseverlikle büyük kervansaraylarda ve yerel tanışları ya da muhatap oldukları kişiler vasıtasıyla karşılaşan yabancıları dahil edersek gerek bizzat bağış alanlara ait gerekse onlara dair kaynaklar muhtemelen sanılandan daha boldur. Guillaume Postel gibi Avrupalıların İslam ülkelerindeki yolculukları sırasında yaptığı üzere, İbn Battuta yahut Evliya Çelebi gibi Müslüman seyyahlar da vakfedilmiş kervansaraylar ve çeşmelerden nasıl istifade ettiklerini tasvir etmişlerdir. İbn Hallikân gibi yazarlar hamilerinin iyiliğine erişmişlerdir ve şükran duygularını[1] dile getirirken bu hamiler karşısındaki tutumlarının en azından edebî bir yorumunu sunmuşlardır. İbn Hallikân, Muzafferüddin hakkında şöyle demektedir:

> Bütün erdemlerini ve soylu işlerini sayıp dökecek olsaydım, bu eseri daha epeyce genişletmek zorunda kalırdım, ama bunlar o denli iyi biliniyor ki herhangi bir ayrıntıya girmek gereksiz... ailemizin Muzafferüddin'e o kadar minnet borcu var ki bunun bir parçasını ödemek için bile bütün çabalarımız nafile kalacaktır; bununla birlikte bir velinimete şükran borcu zorunlu bir ahlaki kuraldır. Allah, bize yaptıklarından dolayı ona en iyi mükâfatı versin, atalarının atalarımıza ve onun bize gösterdiği iyilikle himmet sınırsızdı ve insanoğlunun sevgisi iyilikle kazanılır.[2]

Önceki bölümlerde hayırseverliğin ideallerine ve uygulamalarına, ayrıca hayırseverlerin tarihteki örneklerine odaklanmıştık. Mevcut bölümde hayırseverlikten yarar sağlayan kişilere, özellikle yoksullarla muhtaçlara odaklanacağız, yoksulluğa ilişkin kısa bir tartışma da buraya dahil edilecek. Hayırseverlikten yararlananlar, görünür oldukları kadarıyla, yardımseverlik dramasında edilgin aktörler olarak ortaya çıkıyorlardı. Onlar, Lala Fatiha ve çocukları gibi, başkaları tarafından ne alacakları, ne kadar alacakları ve ne tarzda alacakları hakkında verilen kararlardan yararlanan kişilerdi. Statüleri ne olursa olsun, bağış alanlar olarak bu kararlarda fazla söz hakları olmadığı kabul ediliyor; bu da belirli bir andaki büyük cömertlik onlara yarar sağlasa bile, sonuçta bağış alanların bağışçılar karşısındaki nispi güçsüzlüğüne ve

2 Ibn Khāllikān, *Biographical Dictionary*, c. II, 541.

bağımlılığına vurgu yapıyordu. Bu güçsüzlük özellikle yoksul olmayanlar bakımından daha fazla vurgulanabilir. Ayrıca, kimi durumlarda yetersizliğin sonucu ve kendisi zafiyetin kaynağı olsa da, yoksulluğun insanları zorunlu olarak akıl ve iradeden mahrum ettiğini farz etmemeliyiz. Bunun yerine yoksul insanlarla ilgili geçerli varsayımımız, onların bile yoksullukla nasıl başa çıkacaklarına dair seçimler yapabildikleri ve el altındaki yardım seçenekleri içinden tercihte bulunabildikleri olmalıdır. Gazali'nin faraziyesi kesinlikle buydu ve o *Kitab-u Esrar'üz Zekât*'ta çoğunlukla bağışçılara yoğunlaştıktan sonra bağış alanlara da belirli ahlaki kurallara bağlı kalmalarını öğütler. Yoksulların görevi, kabul etmeden önce zekât veya sadaka almayı hak ettiklerinden emin olmak ve bağışçıya teşekkür edip bağışı övmekti. Dahası, bağış alanlar, teorik olarak, şüpheli veya yasadışı yollardan elde edilmiş herhangi bir şeyi almaktan kaçınmak için aldıkları şeyin kaynağını doğrulatmakla sorumluydular.[3] Gazali'nin gözünde, bağış alanlar, yoksul olanlar bile, teorik olarak iradeden veya sorumluluktan azade değillerdi. Tarihçinin önündeki zorlu görev, yoksulların mücadeleleri ve stratejileriyle ilgili ipuçları verebilecek kaynakları keşfe çıkmaktır.

Kuran, bu bölümün başında alıntılanan iki ayette zekât ve sadaka alması meşru grupların bir listesini verirken, başka ayet, hadis ve fıkhi metinler zekâtla sadakayı kimin almasının veya almamasının uygun olacağı konusunda pek çok ek yorum getiriyor. Kuran'ın sunduğu kategorilerin sınırları geniştir ve dolayısıyla meşru alıcılar hakkında öznel yorumlara imkân tanır. Bu esneklik kapsamlı bir hayırseverlik kültürünü mümkün kılarken yerel inisiyatiflerin ve bireysel mizaçların devreye girmesine izin veriyordu. Aynı zamanda, kategorilerle ilgili tarifler seçiciliğe ve dışlamaya yol açıyor, kimin desteğe hak kazandığını tanımlamaya yardımcı olan ihtiyaç ve hak etmişlik hiyerarşilerini dayatıyordu. Hayır bağışlarından yararlanma imtiyazı sınırlı ve belirsizdi; bazen makam, doğum veya meslekten kaynaklanan bir ayrıcalık, bazen de öngörülebilir bir olaydı; zaman zaman da tesadüfiydi, geçici bir iyi niyete ve yüce gönüllü bir ruh haline bağlıydı. Kategorilerin herhangi bir şekilde var olduğu olgusu, ne varlıklı ne de güçlü oldukları halde kasten hariç tutulanlar olduğu anlamına geliyordu. Bunlar talihsiz ve imtiyazsız

3 Ibn Khāllikān, *Biographical Dictionary*, c. II, 541.

yoksullardı. Üstelik ikinci bölümde izini sürdüğümüz yıllık ritim düzenli bağış verme vesileleri olduğunu gösterdiği halde, bu, mutlaka bağış alan sabit gruplar olduğu anlamına gelmiyordu. Bazı kimselere maaş bağlama vaadinde bulunan vakıflar kendi refahlarını ve tahsis edilen kârların sürekli dağıtımını bile her zaman garantileyemiyordu.

İslami hayırseverlikten Müslümanların çoğu (ve bazı gayrimüslimler) yararlanıyordu. Camilerle çeşmeler ister kentlerde, ister mahallelerde, isterse köylerde olsun değişik nüfus kesimlerine hizmet ediyordu. En yoksulundan en zenginine herkes Zübeyde'nin Mekke'deki su şebekesinden veya vakıf olarak inşa edilen ve bakımı sağlanan köprülerden yararlandığı gibi, mahallenin dilencisinden en kıdemli âlimine kadar herkes de sultanın çok işlevli cami külliyesinin sunduğu hizmetlerden yararlanıyordu. Bu vakıfları ayakta tutmak için yapılan çarşılarla hamamlar da ticari alanlar yaratarak, ayrıca aptes ve umumi temizlik imkânı sağlayarak genel refaha katkıda bulunuyordu. Doğası gereği bu kurumların birçoğu doğrudan ekonomik sıkıntı içinde olmayan ve hatta başka birçoğu da bir hayli varlıklı olan insanlara yarar sağlıyordu ve görüldüğü kadarıyla kurucularının niyeti de zaten bu doğrultudaydı. Büyük hayır kurumlarının ve kuruluşlarının onlardan yararlanan kimseler arasında seçim yapması yahut fark gözetmesi çoğu zaman mümkün değildi. (Aynı durum, afet yardımları ile hastanelere, müzelere, spor merkezlerine ve kütüphanelere verilen destek söz konusu olunca çağdaş yardımseverlik için de geçerlidir.)

Osmanlı imaretlerince hizmet verilen kimselerin listeleri, belirli bir hayırseverlik girişiminden yarar sağlayan kişilerin dağılımına dair değerli fikirler sunan kaynaklara bir örnektir. Vakıf senetlerine göre imaretlerin âlimlere, talebelere, sufilere, cami külliyelerinin hizmetlilerine ve her mevkiden yolcuya hizmet etmesi öngörülüyordu, ama bazı muhtaç kişiler de oralarda yemek yiyordu. 16. yüzyılın ortasına gelindiğinde, yani bir yüz yıl kadar hizmet verdikten sonra, İstanbul'daki Sultan II. Mehmed Külliyesi imaretinde 1500 kadar insana günde iki öğün yemek çıkıyordu. Burada düzenli yemek yiyen çeşitli gruplar arasında kenti ziyaret eden üst düzey devlet adamları, seyyahlar, camiye bağlı saygın medreselerin âlimleriyle talebeleri, bu medreselerin kapıcılarıyla bekçileri, yakındaki diğer üç medresenin

talebeleri, dört derviş tekkesinin sakinleri, 600 talebe adayı ve onların 8 gözetmeni, imaret personeline mensup 56 kişi, 47 darüşşifa çalışanı ve Fatih Camii'nde ve külliyenin türbelerinde çalışanlar da dahil 51 başka görevli bulunuyordu. Bütün bu insanlar yemek yedikten sonra geriye kalan yiyecekler muhtaç yoksullara dağıtılıyordu. Aynı kentteki Süleymaniye Külliyesi benzer bir müdavim listesine hizmetle yükümlüydü. Sık sık hayırseverliğin başlıca motivasyonu sayılan muhtaçlık durumu, bu büyük mutfakların ihtiyacı veya şartlara uygunluğu belirlerken esas aldığı koşullardan sadece biriydi. Bunların aksine, Süleymaniye'yle aynı yıllarda vakfedilen Kudüs'teki Hürrem Sultan Külliyesi'nin vakıf senedi 50 müstahdeme, 55 odasındaki misafirlere ve günde iki kere 400 "yoksul ve dindar" insana yiyecek temin ediyordu.[4] Bu külliyenin müdavimleriyle Fatih ve Süleymaniye'ninkiler arasındaki tezat o dönemde İstanbul'a gönderilen bir raporda vurgulanıyor ve şöyle deniliyordu: "Bu bölgede çok yoksul var... Bu kalabalıklar ve 'biz hâlâ açız' diye yardım çağrısında bulunan insanlar beni hayrete düşürdü, yemek ve ekmek [onlara] ulaşmadığı için [yiyeceksiz] kalmışlardı."[5] Yine de, ister vakıf senetlerinde ister tarihsel vakayinamelerde olsun, hayırseverlikten yararlanan muhtaç kişiler genellikle belirleyici özellikleri olmayan gruplar halinde gözükür. Kudüs'teki imaret için, 400 "yoksul ve dindar, zayıf ve muhtaç" insanın ne anlama geldiği hakkında ne bir ayrıntı verilmiş ne de bunların nasıl seçilecekleri belirtilmişti.

Muhtaç bir birey hakkında bir şey öğrenmek pek mümkün değildir. Osmanlı sultanı III. Mehmed (1595-1603) tarafından 6 Ekim 1598'de yoksul bir kadın (*fakire*) olan Abdullah'ın kızı Kamer için bir berat çıkarılmıştı. Söz konusu belgede, bu kadına İstanbul'da Sultan I. Selim (1512-20) tarafından kurulmuş olan imarette her öğün başına tam porsiyon bir yemek verilmesini öngören üç yıl önce tanınmış hak teyit edilmişti. Aynı belgenin arkasındaki ek imzalar bu imtiyazın 1601 ve 1614'te tekrar onaylandığını gösteriyor. Nihayet, yıllar sonra, Kamer yiyecek hakkını gönüllü olarak Nefise adında

4 A. Süheyl Ünver, *Fâtih Aşhanesi Tevzî'nâmesi* (Ankara: İstanbul Fethi Derneği Yayınları, 1953); Kürkçüoğlu, *Süleymaniye Vakfiyesi;* Singer, *Constructing Ottoman Beneficence.*

5 Topkapı Sarayı Arşivi, Evrak 7301/2. Bu raporun tam çevirisi için bkz. Singer, *Constructing Ottoman Beneficence,* 100.

bir kadına devretmişti.[6] Başka bir örnekte, 1601 Ağustosunun ortasında Ahmed adlı birine, İstanbul'daki Süleymaniye Külliyesi'nin imaretinde bir tam yemek alma hakkını tekrar onaylayan bir berat-ı hümayun veriliyordu. Ahmed, III. Mehmed'in Macaristan seferi sırasında Eğri Muharebesi'nde (1595) her iki bacağını da kaybettiğinden kendisinin ve ailesinin yoksul düştüğünü (*fakirülhal*) ve herhangi düzenli bir iş yapmasının imkânsız olduğunu açıklayarak hakkının üçüncü defa yenilenmesini istiyordu.[7]

Kamer ve Ahmed'in vakaları, yoksul olarak tanımlanan, her birine İstanbul'un imaretlerinden birinde günlük yemek hak veya imtiyazı tanınan bireylerle ilgili küçük tesadüfi örneklerden ibarettir. Onların vasıtasıyla, münferit yoksul insanların özel tarihsel koşullarına dair müstesna bir enstantane yakalıyoruz. Kamer'in, kendisine I. Selim'in imaretinde yemek hakkı tanıyan berat-ı hümayunu neye istinaden elde ettiği bir muammadır. Kadının ne yoksulluğunun kökenleri ne de içinde bulunduğu zor duruma dikkat çekmeyi nasıl başardığı tasvir edilir. Belki daha önce önemli bir kapıya mensuptu ve bu imtiyaz onun emekliliğinin bir parçasıydı. Ahmed'in hikâyesi, durumu hakkında daha somut ayrıntılar sağlıyor. Bir sefer-i hümayunda ciddi şekilde sakatlanmış bir muharip gazi olarak bir tam yemek için başvuruyor ve bunu da alıyordu. Bakamadığı bir ailesi vardı, ama ona günlük yemek hakkını tanıyan berata onlar dahil değildi. Ahmed'in imtiyazı şahsiydi, muhtemelen askerî hizmetinin ve yaralanmasının onaylanması sonucu sadece kendisi adına bir kazanımdı. Yine de Kamer'in beratında işaret edildiği üzere, bu imtiyazlar ya imtiyaz sahiplerinin aday gösterdiği insanlara ya da bir mirasın parçası olarak başkalarına da devredilebilirdi. Bu yüzden mirasçıları belki Ahmed'in ölümünün ardından bir tür küçük sosyal sigorta önleminin devreye girmesini bekleyebilirdi.

Kamer ve Ahmed, III. Ahmed'in oğullarının 1720'de düzenlenen sünnet şenlikleriyle ilgili tabloda tasvir edilen anonim oğlanlar grubuyla kıyaslanabilir (bkz. Res. 6).[8] Tabloda, oğlanlar iki hafta süren şenlikler sırasında sergilenen birçok gösteriden birini izleyen seyirciler olarak oradaydılar,

6 Topkapı Sarayı Arşivi, E. 5411/3.
7 Topkapı Sarayı Arşivi, E.5411/7. Eğri = Erlau (Macaristan).
8 *Surname-i Vehbi* (1720), Topkapı Sarayı Müzesi A.3593, f. 43a.

ama aynı zamanda temaşanın bir parçasıydılar. Onların sünnetleri sultanın kesesinden gerçekleşiyordu; bu, sarayın hayırseverliğinin gösterilerde hazır bulunanlar veya resmi görecek denli imtiyazlı olabilenler için sergilenen bir veçhesiydi. Oğlanların her biri bu vesileyle ödüllendirildiği yeni giysiler giyiyordu ve her birine eğlencelere katılma hakkı ve bir yemeğin yanı sıra bir miktar para verilmişti.[9] Görünüşe bakılırsa bütün bu yoksul bağış alıcılar, tarihsel eylemin büyük tiyatrosunda sadece "figüran" rollerine sahiplerdi. Ancak, tarihçiler, onları hatırda tutmalı, daha görünür ve herhalde daha önemli olan aktörlerin eylemlerini harekete geçiren insan ilişkileri ağı içine onları da katmaya çalışmalıdırlar. Hayırseverliği hak ettikleri varsayılan yoksullar, muhtaçlar ve diğerleri, varlıklı ve daha güçlü bireylerin kaynakları ve enerjileri üstünde talepte bulunuyor ve onları tüketiyorlardı, buna karşılık yararlandıkları hayır işleri onların kendi kimlik ve hak sahipliği algılarını etkiliyordu.

### Yoksulluk üstüne düşünceler

Bir kimseyi yoksul olarak adlandırmak ne anlama gelir? Bireylerle toplumlar bu soruyla sürekli karşı karşıya gelir ve verilen yanıt adeta toplumdaki herkesi etkiler; çünkü yoksul olan ile olmayanın durumu, haklar, sorumluluklar, otorite, statü veya damgalanmayı beraberinde getirir. "Yoksul" etiketi, insanlara rutin olarak yarar sağlama veya destek alma hakkı verebilir, ayrıca onları vergi ödemekten bağışık tutabilir. Geçmişte, insanları devlet veya toplum katında haklarından yoksun bırakmaya hizmet eden yoksulluğu tanımlamanın bir yolu malvarlığının yokluğuydu.

Avrupa'da ortaçağlarda yoksulluğun tarihini ilk araştıran bilim insanlarından olan Michel Mollat aşağıdaki tanımı sunuyor:

> Yoksul biri, sürekli veya geçici olarak kendini bir zayıflık, bağımlılık yahut aşağılanma durumunda bulan kişiydi. Karakteristik özelliği, (dönem ve yere göre değişen) güç ve sosyal itibar vasıtalarından mahrum olmasıydı: Bu vasıtalara para, ilişkiler, nüfuz, bilgi, beceri, doğuştan asalet, fiziksel kuvvet, zihinsel kapasite, kişisel özgürlük

9 Peirce, *The Imperial Harem*, 192. Ayrıca bkz. Terzioğlu, "The Imperial Circumcision Festival."

ve haysiyet dahildi. Kıt kanaat yaşarken yardım almaksızın ayağa kalkma şansı yoktu. Böyle bir tanım yılgınları, uyumsuzları, asosyalleri ve marjinalleri içine alacak denli geniştir. Herhangi bir çağ, bölge veya sosyal ortamla sınırlı değildir. Ne de çileci yahut mistik idealler peşinde gönüllü bir şekilde dünyadan uzak yaşamayı tercih edenleri veya bir özveri ruh haliyle yoksullar arasında yoksul olarak yaşamayı seçenleri hariç tutar.[10]

Mollat'nın tanımı değişik toplumlara uygulanabilir bir dille yoksulluğun birçok muhtemel anlamını ve sonucunu kuşatan kullanışlı bir tanımdır. Mollat, tanımına yoksulluğun sosyal, siyasi ve iktisadi etkilerini dahil ediyor; güç, bağımsızlık ve onurun gerek maddi gerekse sosyal sermayeden türediğini onaylayarak ve sonunculardan birinin eksikliğinin, öncekilerden herhangi birini veya tamamını elde etme yahut elde tutma yeteneğini etkileyebileceğini kabul ediyor. Belirli tarihsel durumlarla kültürleri araştırırken, Mollat'nın "kudret ve sosyal itibar vasıtaları"ndan bazısı daha öne çıkacak, bazısıysa belki konu dışı kalacaktır. Onun otuz yıl kadar önce hazırlanan listesine, bugün yaygın olarak bu vasıtalara erişimi engelleyici olarak kabul edilen cinsiyet, yaş, din, ırk, etnik köken veya ekoloji gibi bir dizi önyargı etkenini de ekleyebiliriz.[11]

Tarihte yoksulluğa dair genel tartışmalarda, yoksulluğun ne anlama geldiği ve bunun yoksul diye anılanlar için doğurduğu sonuçları düşünmek açısından başka bazı kategoriler de kullanılır. Yoksulluğun sebeplerini anlamak ve belki dolaylı olarak yoksulluğa verilecek uygun tepkileri kararlaştırmak için iki temel analitik ayrım kullanılır. Konjonktürel yahut tesadüfi yoksulluğa, hastalık, yaralanma, doğal afetler veya savaş sebep olur. Böyle

10 Michel Mollat, *The Poor in the Middle Ages: An Essay in Social History* (New Haven: Yale University Press, 1986, ilk önce Fransızca yayımlandı, 1978), 5.

11 Yoksulluk deneyimi, hayırseverlikten ayrı olarak İslam toplumlarından ziyade Avrupa tarihinde araştırılmıştır. Bu konuda bkz. C. Lis ve H. Soly, *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe* (Londra: Humanities Press, 1973); bu tarihe kadar üç ciltten oluşan ve Thomas Riis tarafından yayına hazırlanan dizi şu eserleri kapsamaktadır: Thomas Riis, *Aspects of Poverty in Early Modern Europe* (Stuttgart ve Odense, 1981-90); Bronislaw Geremek, *Poverty: A History* (Cambridge, MA: Blackwell, 1994); Robert Jütte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe* (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1994). Afrika hakkında John Iliffe'in kapsamlı bir eseri bulunmaktadır, bkz.: *The African Poor: A History* (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1987).

olaylar normal koşullarda kendi kendine yeterli olan insanları bile yoksul düşürebilir, büyük ölçüde önceden kestirilemez ve kaçınılmazdır. Bununla birlikte, ardından gelen yoksulluk çoğu zaman yardım dağıtımlarıyla karşılanabilir ve kriz öncesi hayat standartları, normal hasat mevsimleriyle veya ticari döngülerle ölçülebilecek bir dönem dahilinde, sözgelimi yağmurların başlamasıyla, hastalığın kaybolmasıyla veya savaşın bitmesiyle yeniden sağlanabilir. Konjonktürel olaylar birkaç bireyi etkileyebilir, ama acil yardımın varlığına veya yokluğuna ve yardıma ulaşma imkânına veya yardımdan mahrumiyete bağlı olarak yaygın kıtlık ve açlığa, bunu izleyen salgınlara veya göçe neden olabilir. Konjonktürel yoksulluk genellikle kurtarma yardımı almak için yeterli bir nitelik olarak kabul edilir.[12]

Yapısal yoksulluk uzun vadeli bir olgudur, konjonktürel yoksulluktan daha karmaşık, ama her zaman onunla bağlantısız değildir. Değişen demografik veya ekonomik döngüler, topraksızlık veya işsizlik, gençlik, çocuk doğurma yahut yaşlılık gibi hayat evreleri, pazarlanabilir becerilerin eksikliği gibi faktörlerin veya cinsiyet, yaş ya da ırka karşı önyargıların neden olduğu yahut devam ettirdiği bir mahrumiyettir. Bu sayılanların hepsi, insanların yoksulluğun üstesinden gelmesini engelleyen bariyerler oluşmasına sebep olabilir. Daha evrensel yoksulluk kategorilerinde yer alan insanların –dullar, öksüzler, ihtiyarlar, mahkûmlar ve engelliler gibi– birçoğu yapısal yoksulluğun kurbanıdır, temel ihtiyaçları bakımından başkalarına kalıcı olarak bağımlı hale gelmişlerdir ve bu durumdan kurtulmaktan acizdirler. Tarihsel olarak bu kategoriler çoğu toplumda daha korunmasız insanlar olarak büyük sayıda kadınla çocuğu içermiştir.[13] Yapısal yoksullaşma, konjonktürel yoksulluğu dindirmede çoğu zaman son derece önemli olan acil yardımdan daha karmaşık ve daha uzun vadeli çareler talep eder. Şüphesiz ki imkânları olan insanlar, özellikle malvarlıkları ve gelirleri riski azaltacak surette çeşitlendirilmişse benzer şekilde hem yapısal hem de konjonktürel olaylar karşısında daha korunmalı olabilir. Ne var ki azalan doğal kaynaklar, değişen ticaret modelleri, imalatta veya nakliyede yaşanan gelişmeler ya da belirli sosyal gruplara ayrıcalık tanıyan siyasi değişikliklerle birlikte

12 Ilffe, *The African Poor*, 4-6.
13 Jütte, *Poverty and Deviance*, 21-44.

servet ve statü kaynaklarında meydana gelen uzun vadeli değişiklikler yerleşik aileleri veya bütün bir toplumu tümüyle yoksullaştırabilir. Bu bölümde atıfta bulunulan metinlerde, yoksulluğun zikredilen bu çeşitli sebepleri ya doğrudan ya da hayırseverliğe ve onun nasıl dağıtılması gerektiğine ilişkin referanslar vasıtasıyla kabul ediliyor.

Modern öncesi toplumları gözden geçiren herhangi bir inceleme, genel olarak servetin veya refahın taşıdığı riske de dikkat çekmelidir. Konjonktürel olaylar sonuçta yapısal değişikliklere yol açıp bir nesilden daha uzun sürecek yoksulluk yaratabilir. Dolayısıyla, yoksulluğun sebepleri ayrı ayrı sınıflandırılabilirken, münferit sonuçları her zaman birbirinden ayırt edilemeyebilir. Kıtlık, hastalık, savaş (esirlerin köleleştirilmesi dahil), doğal afetler, siyasi karışıklıklar ve ekonomik bunalımlar en varlıklı kişiyi bile maddi bakımdan muhtaç ve başkalarının cömertliğine bağımlı hale getirebilir. Salgın veya uzun kıtlık, yiyecek fiyatlarını yukarı iterek veya düzenli ortak yardımlaşma sağlayan aile ağlarını yok ederek zanaatkâr ve emekçi sınıflara mensup binlerce insanı muhtaç duruma düşürebilir.[14] Bunun için, sürekli yoksul olanların yanı sıra herkesi etkileyen bir yoksulluk potansiyeli hakkında kafa yormak belki yararlı olabilir.

Yoksulluk mutlak yahut tek tip bir durum değildi. Başka insanların yoksul bireylere ve içinde bulundukları zor koşullara verdiği tepkiyi, yoksulluğun belirli koşullardaki kökenleri ve yoksulların geliştirdiği karşılık kadar hâkim ideolojilerin ve hayır yapanların bireysel eğilimleri de etkiliyordu. Dolayısıyla, yoksulluğa ilişkin ideolojik ve tarihsel tartışmalarda yoksulluğun sebeplerini yapısal veya konjonktürel olarak sınıflandırmaya ek olarak, yoksullar ya açıkça ya da zımnen "hak eden" ve "hak etmeyen" olarak da nitelendirilir. Dinî öğretiler, sosyal normlar, ekonomik veya siyasal şartlar ve kişisel deneyim yoksullar karşısındaki tutumları şekillendirir ve çoğu toplumda bu iki geniş kategoriye böler. Hak etmişlik, yoksulluk şartlarına ek olarak köken, inanç, meslek, yaşanılan yer, cinsiyet yahut yaşa göre insanları yardıma dahil etmek veya hariç tutmak için tanımlanabilir. Yoksulları hak edenlere ve etmeyenlere ayırmak, bir cemaat veya mahallenin

14 Abraham Marcus, "Poverty and Poor Relief in Eighteenth Century Aleppo," *Revue du Monde Musulman et de la Mediterranee* 55-56 (1990): 171-80.

sınırlarını belirlemenin, kimlik ve sadakat duygularını sağlamlaştırmanın ve ister dinî, ister etnik, isterse başka türlü olsun ideolojileri desteklemenin güçlü bir vasıtasıdır. Keza yoksullara yönelik belirli yardım çabalarının başlatılması, doğrudan belirli kaynakları dağıtma bağlarnı içinde hak edenlerle etmeyenler arasında bir ayrım yapıldığını ima eder.[15] Miriam Hoexter, mesela, belirli bir fıkıh okulu, bir sufi tarikatı, bir mahalle veya coğrafi kökenler ile ilişkilendirilerek tanımlansın ya da tanımlanmasın, belirli dayanışma gruplarına yönelik İslami vakıfların zaman içinde çoğaldığına işaret eder. 18. yüzyılda Selanik'te, kentteki herhangi bir sosyal ağın parçası olmayan "toplum dışı yoksullar" kırsal göçmenleri, kaçak köleleri, vasıfsız işçileri, dilencileri, kovulmuş ev hizmetkârlarını ve yalnız kadınları içeriyordu. Bu insanların ihtiyaçları bireysel bağışçılar ve kurumların çoğu tarafından meşru olarak algılanmıyordu.[16]

Bir konu olarak yoksulluk, hayırseverlik meselesiyle kesişmesinin çok ötesine yayılır. Bir inceleme konusu olarak daha az merak uyandırıcı olmamasına rağmen, buradaki yerimiz sadece kısa bir tartışmaya izin veriyor. Hayırseverlikte olduğu gibi Kuran bu konuda da Müslümanlar için ortak bir metinsel referans çerçevesi sağlar ve başka metinlerle birlikte yoksulluğa yönelik tarihsel spesifik şartlar tarafından ayrıca şekillendirilen geniş bir davranış yelpazesine ilham vermiştir. Herhangi bir İslam toplumundaki yoksulluğun sebepleri –kimi sufilerin fakir bir hayatı bilinçli olarak seçmeleri dışında– spesifik olarak İslami inançlar veya deneyimlerce şekillendirilmiş bağlamlardan ziyade evrensel bağlamlara aittir. Muharebede sakatlanan Ahmed talihsiz bir kaza sonucu yoksul düşen evrensel bir insan kategorisine, özellikle muharip gaziler kategorisine aittir. Dul kaldığı için ve çocuk yetiştirme masrafları yüzünden yoksullaşan Lala Fatiha bu tür başka bir kategoriye aitti ve ailenin erkek reisi ortadan kaybolduğunda veya artık çalışamaz hale geldiğinde tüm dünyada yoksul düşen kadınlarla çocuklara benziyordu. Yoksulluk deneyimi, hayırseverlikle ilişkisi olduğu yerde, önceki bölümlerde tasvir edilen değerler sisteminden dolayı bazı

15 Avrupa'da "hak edenler" ile "hak etmeyenler" arasındaki ayrıma ilişkin kıyaslamalı bir tartışma için bkz. Jütte, *Poverty and Deviance*, 145.
16 Miriam Hoexter, "Charity, the Poor, and Distributions of Alms in Ottoman Algiers," *Poverty, and Charity* içinde, ed. Bonner ve diğ., 149. Selanik hakkında bkz. Ginio, "Living on the Margins," 169-70.

spesifik İslami veçhelere sahip olabilir, ama bunun da daha fazla araştırılması gerekiyor.

İslam toplumlarında geleneksel hak eden yoksul gruplarından biri Mekke'yle Medine'nin yoksullarıydı ve daha az ölçüde belki Kudüs'le El Halil'in, Kerbela'yla Necef'in ve başka bazı kutsal kentler ile yerlerdeki yoksullardı. Bu insanlar, kimisi din görevlisi olarak kimisi de sadece günlerini kutsal yerlerin yakınında geçirmek isteyen samimi müminler olarak, kutsal mahallerde yaşayan erkeklerle kadınlardı. İkinci bölümde ele aldığımız üzere, vakıf senetlerinde sık sık alıcıların en son halefleri olarak "iki kutsal kentin (Haremeyn-i Şerifeyn) yoksulları" yahut "bu kentin yoksulları" anılırdı. Osmanlı dönemi Cezayiri'nden her yıl Haremeyn-i Şerifeyn Vakfı tarafından kutsal kentlere gönderilen para, Mekke'yle Medine'nin çeşitli kurumlarındaki her mevkiden memura ve aralarında şeyhler, azatlı köleler, eski cami hizmetlileri, Cezayir kökenli insanlar ve başkaları olan münferit erkeklerle kadınlara dağıtılırdı. Bunlardan bazıları herhalde makamları sebebiyle listedeydi, bazılarıysa yardım istemek için Cezayir vakfının yöneticilerine dilekçe göndermiş kişilerdi.[17]

Yoksulluğa dair fikirler ve yoksullar karşısındaki tutumlar tarihsel olarak oldukça dinamikti ve yüceltmekten kabul etmeye veya kınamaya kadar uzanıyordu. Değişik inançlara mensup dindar yoksullar, tutarlı bir şekilde olmasa da, çoğu zaman destek ve takdir görüyordu. Mekke, Medine ve Kudüs gibi kutsal kentler uzun zamandır her toplumsal konumdan hacıları cezbediyor, sakinleriyse yoksullaşmış dindaşlarının mevcudiyetine sınırsız olmasa da daha büyük bir hoşgörü sergiliyorlardı.[18] Yine de, mesela Batı Avrupalı bilim insanları, ortaçağdan sonra Avrupa'da yoksullar karşısındaki tutumların değiştiğini ve artık güçlü kuvvetli veya "sağlam bünyeli", çalışabilir durumda ama iş bulamayacak denli tembel ve dolayısıyla yardımı yahut özel ilgiyi hak etmeyen olarak tasvir edilen yoksullara karşı daha yargılayıcı hale geldiğini saptamışlardır. Böyle değişiklikler en azından kısmen, haklı veya haksız, yoksulluğun suçla, serserilikle, sapkınlıkla yahut

17 Hoexter, "Alms in Ottoman Algiers," 151-57.
18 Kudüs'teki yoksul Yahudilerle ilgili çeşitli vakalar için bkz., mesela: Amnon Cohen, *Jewish Life under Islam.*

Çingeneler, fahişeler, hırsızlar veya yabancılar gibi marjinalleşmiş gruplarla ilişkilendirilmesinin bir yansımasıydı.[19] İslam toplumları temelinde, yoksullar karşısında hem entelektüel düzeyde hem uygulamada zaman içinde meydana gelen tutum değişikliklerini araştıran benzer incelemeler henüz mevcut değil.

İslami metinlerde, belki her iki niteliğin de Tanrı'ya atfedilmesinden dolayı, doğaları gereği servet de, yoksulluk da sürekli iyi veya kötü olarak resmedilmez. Yoksulluğun özünde bir utanç yoktur, servet de eğer insanlar zekâtı ödemekte özenliyse lekeli değildir.[20] Bu tutumun uygulamadaki sonuçları, dilencilerle sufilere müsamaha gösterildiğini ve yardım edildiğini yansıtan yaygın rivayetlerdir. İslam ilahiyatı ve fıkhını yorumlayan âlimler, bağışlarla desteklenen bir sınıf meydana getiriyordu. Bazı bakımlardan Mollat'nın ifade ettiği sosyoekonomik tanımın antitezi olan bir dinî ahlak sistemi oluşturmaya çalışan Kuran samimi inanç ve bir hayat boyu sahih bir niyetle yapılan hayır işleriyle (her türlü büyüklükte) kıyaslandığında maddi servetin nihayetinde değersiz olduğunun üstünde ısrarla durur. Bağışçıları, bağış alanları utandırmaktan veya aşağılamaktan kaçınmaları için uyarır ve sürekli olarak cennetin anahtarının zenginlik veya güçte değil, iman ve sadaka vermekte yattığını vurgular (2:262-64). Bu suretle Kuran ayetleri, ruhani âlemde maddi servetin hiçbir değerinin olmadığında ısrar ederek veya hayırseverliğin insanlara hakları olan statüyü geri vermeyi hedeflediğini ileri sürerek, yoksulların dünyevi güç ve statü kaybını veya yokluğunu dengelemeye çalışır. Buna rağmen, metinlerin çoğu zenginliği yoksulluğa tercih eder.

Kimi Yahudi ve Hıristiyan metinlerinde olduğu gibi, Müslüman müellifler da belirli bir konumdan daha alt seviyeye inmek zorunda kalan insanların yaşadığı özel yoksulluğun farkındaydılar. Ekonomik talihsizliklerine eşlik eden sosyal statü kaybından dolayı böyle insanlar Avrupa tarihinde "utangaç yoksullar" olarak biliniyordu. Onlara yardımda bulunurken belirli bir saygıyı hak ediyorlardı. Yoksulluk onlara utanç getirmekle kalmıyor, kimi yerlerde soylu konumlarından dolayı çalışamıyor ve bu yüzden hayatta

19 Geremek, *Poverty*, 7; Mollat, *The Poor in the Middle Ages*, 7.
20 Eric Chaumont, "Pauvreté et richesse dans le Coran et dans les sciences religiuses musulmanes, *Pauvreté et richesse* içinde, ed. Pascual, 24.

kalmak veya yeniden toparlanmak için hayırseverliğe bağımlı kalıyorlardı. 14. ve 15. yüzyıllarda İtalya'da, istisnai niteliklere sahip oldukları ve desteği hak ettikleri düşünülen insanlarla bir sınıf dayanışması ruhu içinde utangaç yoksullara hayırsever bağışta bulunmak hayli yaygındı.[21]

Hayırda bulunulan kişilerin yardım alırken daha fazla aşağılanmamaları için itibar ve haysiyetlerinin gözetilmesi noktasında, bağışçılardan daha titiz ve dikkatli olmalarının istenildiği daha genel tartışmalara Kuran'dan ve Gazali'den aşinayız. Gazali, hayatını kazanmak için yapacağı işte kullanacağı gerekli aletlerden yoksun olan veya "onuruna layık olmayan" bir iş yapmak durumdaki kişinin muhtaç, yani hayrı hak eden kişi, sayılması gerektiğini söylediğinde esasen utangaç yoksullar kategorisini tanımış oluyordu.[22] Portekizli papaz Enrique, Babürlülerin tartma töreni uygulandıktan sonra dağıtımların nasıl yapıldığını tasvir ederken, "buğdaydan yapılmış çörekler gibi yenebilir şeylerin, un, şeker, *ghi* [sağyağ] ve kaba pamuklu kumaşlar"ın dördüncü tartmadan sonra "yoksul Bramenes ve Baneanes [Brahmanlar (rahipler) ve *banias* (tacirler)] arasında dağıtıldığını, ama hediyeleri fiilen veren veya alanlar hariç hiç kimsenin onları görmediğini, çok gizli davranıldığını"[23] belirtir.

İhtiyaç ve uygun yardım seviyeleri tanımları da bir toplumun kaynakların adil dağıtımını nasıl anladığına dair hayati göstergelerdir. Mesela erken dönem Şafi fıkhı tartışmalarında yoksulluk bireylerin nispi statüsüyle belirleniyordu ve bu durumda yoksulluğa verilecek uygun karşılık kaybedilen statünün iade edilmesiydi.[24] Bu bağlamda, zorunlu zekât ve gönüllü sadaka benzer şekilde temel geçimden daha fazlasını temin etmeyi hedefliyordu; mevcut sosyoekonomik düzeni korumaları öngörülüyordu ve bu nedenle yerleşik iktidarı elinde bulunduranlar için fazla tehdit oluşturmuyorlardı.[25]

İslam tarihyazımında 20. yüzyılın sonlarından önce çok az sayıda bilim insanı yoksulluğun tarihinin herhangi bir veçhesini ele almıştır. *En-*

21 Geremek, *Poverty*, 24.

22 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 291; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 54.

23 Manrique, *Travels of Fray Sebastian Manrique 1629-1643*, şu eserde alıntılandığı şekliyle: Beach and Koch, *King of the World*, 43.

24 Bu tartışma şu kaynağa dayanmaktadır: Mattson, "Status-Based Definitions of Need."

25 En erken dönemin İslam toplumlarında ihtiyaç ve yoksulluk tanımlarına ilişkin daha kapsamlı bir tartışma için bkz. Bonner, "Definitions of Poverty."

*cyclopaedia of Islam*'ın ikinci basımındaki "*fakīr*" maddesi, en fazla uzun bir sözlük maddesi kadardır. Yoksulluğu İslam tarihinin herhangi bir döneminde tarihsel bir bağlam içinde inceleyen ilk kitabın yazarı Adam Sabra çalışmasına başladığında insanların onun fazla malzeme bulamayacağına inandıklarını hatırlıyor. Çalışmasının bölüm başlıkları araştırmanın kapsamını yeterince yansıtır: Yoksulluk, Dilenme ve Sadaka Verme, Vakıf, Yaşam Standartları, Yiyecek Darlıkları ve Kıtlıklar. Bu konuların her biri şimdiye kadar dünyanın birçok bölgesi hakkında siyaset bilimi, ekonomi, antropoloji ve sosyoloji alanında üretilen çağdaş eserler şöyle dursun Amerıka ve Avrupa tarihinde birçok monografiye malzeme sağlamış durumda. Mine Ener de Mısır'da yoksulluğu ve yoksulları incelemiş ve araştırmasını 19. ve. 20. yüzyıllar üstünde yoğunlaştırmıştı. Sabra'nınki gibi onun yoksulluk ve yoksullara ilişkin araştırması da birlikte çalıştığı bazı insanların şüpheci yorumlarına kapı açmış, ama o sonunda eldeki kaynakların yoksulluk deneyimini ve yoksullara yönelik tutumlarla eylemleri araştırmak için fazlasıyla yeterli olduğunu ispatlamıştı. Sabra'yla Ener'in eserleri birlikte, yoksullar ve yoksulluğun yeni kaynaklar keşfetmeksizin de İslam tarihinde elverişli bir araştırma konusu olabileceğini ortaya koymuştur.[26]

Marcus, Hoexter ve Ginio'nun araştırmalarında da, bu konu onların ana yoğunlaşma sahası olmasa da, yoksulların durumu tarihsel bakımdan doğrudan ele alınmıştır. Söz konusu yazarlar sadece "yoksullar"ı bireylere ayırarak bu insanların kim olduklarını ve başlarına neler geldiğini birtakım ayrıntılarla yazmakla kalmamış, aynı zamanda muhtaçlıkla ve yoksulluk deneyimiyle başa çıkmakta başvurulan münferit stratejileri tahlil etmişlerdir. Merkezî Osmanlı arşivleri ve imparatorluğun çeşitli yerlerindeki kasabalardan kalan kadı sicilleri, hayatları artık tarihsel bir analize dahil edilebilecek Kamer ve Ahmed gibi insanları tanıtır bize. Ancak, Osmanlı belgelerinde

26 Sabra, *Poverty and Charity*, 1-7; Mine Ener, *Managing Egypt's Poor and the Politics of Benevolence, 1800-1952* (Princeton: Princeton University Press, 2003). Bu temalar asıl konuları olmasa da yoksullukla yoksullar üstüne malzeme içeren bazı eserler: Eliyahu Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages* (Berkeley: University of California Press, 1976); Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, göz. geç. bas. (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1984); Sanders, *Ritual, Politics, and the City;* Shoshan, *Popular Culture*. Abraham Marcus, 18. yüzyılda yerel kadı sicillerine dayanan, Halep'e dair eserinde doğrudan yoksulluğu ilk tartışanlardan biriydi. Bkz. Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*.

böyle bireylerin göründüğü yerde bile, onların bize hep bir kurum veya imparatorluk idaresi otoritesi tarafından oluşturulmuş bir kayıt vasıtasıyla konuştuklarını, otobiyografik bir metinden veya ilk elden bir tanıklıktan en azından bir adım (eğer daha fazla değilse) uzak olduklarını akılda tutmakta yarar var.

### Fakirler ve miskinler (el-fukarâ ve'l-mesâkîn)

Bu iki grup zekât verilebilecek insanlar listesinde en başta gelir. Böyle bir çeviri kelimelerin gerçek önemine dair çok az şey açıklasa da, hem *fakir* hem *miskin* "yoksul" olarak tercüme edilebilir. Arapçada "yoksul" için en yaygın kullanılan kelime olan *fakir* (çoğulu *fukara*) çeşitli anlamlara sahiptir. Herkes kendisinden "Allah'ın rahmetine muhtaç" (*el-fakir ila rahmetillah*) diye söz edebilir. Bu ifade, "el Gani" (zengin, kendi kendine yeterli ve bağımsız) olan Tanrı'yla aslen muhtaç olan insanlar arasındaki temel farkı vurgular. Kuran'da fakir ganinin karşıtı olarak kullanılır. Bir fakir, kelimenin sözlük anlamıyla belkemiği kırık biridir, bu da mutlak sakatlık ve bağımlılık yaratan bir durumdur. Bağımlılığın niteliği yoksulluğun anlamını, iyilikseverliğin hedeflerini ve İslami bağlamlarda bağışçılarla bağış alanlar arasındaki ilişkileri ortaya çıkarmak bakımından merkezî bir öneme sahiptir. Bununla birlikte kelime en çok "yoksul" veya "muhtaç" anlamında kullanılır. Sufiler, Tanrı'nın merhametine halis bir manevi bağımlılık içinde olduklarının altını çizmek için ve belki birçoğu manevi yaşantılarının temel bir veçhesi olarak dünya malından vazgeçtiklerinden sıkça "fakir" diye anılırlardı. Yoksulluk yaygın olarak sufilerle ilişkilendirildiğinden, fakir kimi bağlamlar içinde herhangi bir yoksul insan grubu değil, özellikle "sufi" anlamına gelir. Dindar bir Müslüman dilenciye atıfta bulunan *fakir* veya *fakeer*'in İngilizceye girişi 1609'a kadar geri gidiyor ve İngiliz idaresindeki Hindistan'da Hindu çilecileri de içeriyordu. Son olarak, fakir kelimesi, Müslüman yazarlarca "naçiz kulunuz" sözünün eşdeğeri olarak kendilerine atıfta bulunmak için kullanılıyordu.[27] Vakayinamelerde, bu deyişin yaygın "ve en iyisini Allah bilir"

27 Kuran 47:38, 35:15; K. A. Nizami, "fakir," *EI²* içinde,11:757-58; kelimeye bkz. E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon* (Londra: Williams and Norgate, 1863-93); kelimeye bkz. *Oxford English Dictionary* (çevrimiçi baskı, 9 Ağustos 2005); Rafeq, "The Poor in Ottoman Damascus," 217; Chaumont, "Pauvrete et richesse," 19-20.

deyişiyle edebî bir birliktelik ilişkisine konulması, yazarın alçakgönüllülüğüne ve ilahi bilgelikle kıyaslanıldığında bilgi veya uzmanlık konusundaki zayıf iddiasına vurgu yapıyordu. Ayrıca, yazarın alçakgönüllüğü, yazarın desteklerini kazanmayı ümit ettiği hamilere yönelik olabilirdi ki zaten birçok edebî metin onların talepleri üzerine yazılıyordu. Burada yine, güç ilişkisi, bütün hamilerle himaye ettikleri kişiler arasındaki ilişkilerin merkezî ve süregelen bir boyutu olarak ortaya çıkıyor ki bu ilişki sorumluluk ve bağımlılık bağlarının yanı sıra sömürü ve ıstıraba da neden olmaktadır.

Kuran, hadisler ve onları izleyen fıkhi metinlerde yoksullar hem "fakir" hem "miskin" olarak anılır. Ancak bu etiketler farklı yoksulluk derecelerini belirtir. Fakir hiçbir şeyi olmayan ve çalışmayan (veya çalışamayan) bir yoksulu tanımlar. Yardım olmaksızın bir günlük geçimini bile sağlayamaz. Bununla karşılaştırıldığında miskin en temel ihtiyaçlarını ucu ucuna karşılama imkânı bulan muhtaç bir kişidir. Miskinler çalışıp çabalamalarına rağmen iki yakasını bir araya getiremeyen çalışan yoksullar ile vaktinde durumu iyi olan ama artık statülerinin icap ettirdiği, alışkın oldukları seviyede bir geçimi sağlayamayanları içerir.[28] Bu tür ayrımlar normatif İslam metinlerinin dışında da vardır; toplumların çoğu, bu veya şu şekilde, yardım olmaksızın temel bir geçimi bile sağlayamayan yoksullar ile çabaları toplumun koyduğu herhangi bir yoksulluk sınırını kalıcı olarak aşmaya yetmeyen çalışan yoksullar arasındaki farkı kabul eder.

Marcus 18. yüzyılda Halep'i ele alan ve dönemin vakayinameleri ve kadı sicillerine dayanan incelemesinde, muhtaç kişiler ile çalışan yoksulların ve onların içinde bulundukları genel koşulların canlı bir tasvirini ortaya koymaktadır:

> Sık sık başka hanelerle paylaşılan avlulu, küçük ve kalabalık evlerde veya kiralanmış sefil odalarda oturuyor... yahut kamu binalarında barınıyorlardı. Giysileri çoğu zaman eski püsküydü... Hem nitelik hem nicelik bakımından kısıtlı bir şekilde besleniyorlardı... İçlerin-

28 Michael Bonner, "Poverty and Economics in the Quran," *The Journal of Interdisciplinary History* 35, no. 3 (2005): 399. Farklı fıkıh ekollerinin fakihleri bazen bu nitelendirmelerin yerlerini değiştiriyorlar, bununla birlikte aralarındaki ayrım aynı kalıyor; bu konuda bkz. Zysow, "zakāt,"XI:415.

den çalışmakta olanları düşük ve yetersiz ücretli işler yapıyor, hayatlarını vasıfsız işçi, seyyar satıcı, hizmetçi, fahişe, küçük hırsız ve dilenci olarak sürdürüyorlardı. Eşler ve çocuklar genellikle çalışıyordu... Birkaç şahsi eşyaya sahiplerdi. Hep birlikte açlık, soğuk ve hastalığın kıyısında yaşıyorlardı...[29]

Bu tasvir belirli bir zaman ve yere atıfta bulunmakla birlikte genel anlamda yoksulların yetersiz giysileri, hayat şartları, yiyecekleri ve iş imkânları ile bunlara ek olarak ekonomik eşitsizliğin daha somut anlamlarını açığa vurmaktadır. Halep 18. yüzyılda kentleşmiş bir toplumdu: Tepede önemli bir güce sahip ve lüks içinde yaşayan küçük varlıklı bir grup vardı; onları ticaret ve imalatta, belki idari ve askerî görevlerde çalışan daha geniş bir orta sınıf izliyordu ve en büyük grup az ya da çok yoksul insanlardan meydana geliyordu. Bunların yoksullukları kişisel ve yerel iktisadi, sosyal ve siyasi şartlara göre azalıp artıyordu. Onların dünyası şehir halkının çoğunun içinde yaşadığı gittikçe istikrarsızlaşan maddi dünyaydı. Kıt kanaat geçinen, eldeki avuçtakiyle berbat şartlarda hayatta kalan halk yığınları burada yaşıyordu: Çoğu kez başka hanelerle paylaştıkları kalabalık meskenlere sıkışmış aileler; yoksulluk yüzünden çocuklarını başkalarının gözetimine bırakmış ebeveynler; küçücük meblağları geri ödemekten aciz olduklarından aylardır hapiste çürüyen borçlular; ekmek fiyatlarının yüksek olduğu dönemlerde açlık kurbanı olanlar ve hayırseverliğe bağımlı kitle.[30]

Gazali'nin fakir ve miskin arasındaki ayrırnlara dair tartışması, bir fıkıh âliminin iki grubu nasıl tasvir ettiğinin bir örneğini sunmanın yanı sıra her ikisi de bir kimsenin zekât alma hakkı kazanması bakımından aynı derecede geçerli, mutlak ve nispi yoksulluk olarak da anılabilecek olgulara yararlı tanımlar getirmektedir. Gazali miskinin göreceli durumunu şöyle açıklar: "Bir kişinin bin dirhemi olabilir ama o yine de yoksul olabilir, başka birisinin bir iple baltadan başka bir şeyi olmayabilir ama o zengin olabilir." Evi, mobilyası ve giysileri olan bir kişi bile, eğer belirli bir konum ve statünün icap ettirdiği şeylerden yoksunsa hâlâ yoksul sayılabilir. Gazali, okurla-

29 Marcus, "Poverty and Poor Relief," 173.
30 Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*, 48.

rına, kimin yoksul olduğunu tanımlama sebebinin hem zekât hem de daha küçük fitre zekâtını veya sadece fitre zekâtını kimlerin ödemesi gerektiğini ya da her ikisini de ödeyemeyecek ve dolayısıyla bunları kabul edebilecek olan kişileri belirlemek olduğunu da hatırlatır.[31]

Bir kimsenin yoksul olduğunu hükme bağlamanın iki ana etkeni, ihtiyacın (*hacet*) varlığı ve fazlalığın (*fazl*) yokluğuydu. Muhtaç bir kişi rızkı için yeterli kaynaklara (*kifayet*) sahip değildi ve meşru şekilde yardım talebinde bulunabilirdi. Bununla birlikte, ihtiyaç ve yeterlilik bütün İslam otoriteleri ve hukukçularınca mutlak şartlar olarak tanımlanmamıştır; daha ziyade, tanımların çoğu mutlak ve nispi etkenlerin bir birleşimine bağlıydı. Sözgelimi, erken dönemin Iraklı âlimi Ebu Ubeyd (ö. 838) insanların eğer kendilerini ve bakmakla yükümlü olduklarını bir gün ve bir gece idame ettirmeye yetecek yiyecekleri varsa yardım talep etmelerini yasaklayan bir hadisten bahseder. Ebu Ubeyd bir insanın kendisini geçindirecek şeyleri elde edinceye kadar dilenebileceğini belirten başka bir hadise de yer verir. Son olarak, Ebu Ubeyd eğer bir insanın kendisinin ve köleleri dahil bakmakla yükümlü olduklarının bütün yiyecek, giyecek ve barınak yükümlülüklerini karşıladıktan sonra elinde hâlâ 40 dirhemi (gümüş sikke) varsa hayır talep etmemesini (yani meşru olarak muhtaç kişi sayılmayı talep etmemesini) tavsiye ediyordu.[32] Başka tür bir yoksulluk sınırı bazı fakihler tarafından nisaba, bir yıllık süre içinde zekâtı ödenmesi gereken iratların veya malların asgari miktarına göre tespit ediliyordu. Nisaba sahip olmak demek fiilen bir kimsenin bir fazlalığa, "hayatını sürdürmek ve korumak için gerekli olanı aşan belirli bir servet miktarına" sahip olduğu ve dolayısıyla zekât ödeyebileceği ve bu sebeple yoksul sayılamayacağı anlamına geliyordu.[33]

Bu tür tartışmalar sadece kimin muhtaç olduğunu tespit değil, aynı zamanda bir kimseye meşru olarak ne kadar zekât verilebileceğini tayin etme amacı güdüyordu. Eğer ihtiyaç mutlak anlamda tanımlanıyorsa, o zaman verilecek miktar da sabitti. Ancak eğer ihtiyaç öznel, zekât alacak kişi-

31 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 291; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 53-55.
32 Mattson, "Status-Based Definitions," 34-35. Ayrıca, mesela, bir 10. yüzyıl hukukçusu olan Kudama bin Cafer'in vergilendirmeyle ilgili incelemesine bkz. *Kitab'ül-Harac*. Cafer buraya sadakanın dağıtımı hakkında bir bölüm de eklemiştir. Ben Shemesh, *Qudama b. Ja'far's Kitāb al-Kharāj*, 65-68.
33 Mattson, "Status-Based Definitions," 33; Zysow, "zakāt," XI:411.

nin alıştığı şartlara bağlı bir durumsa, o zaman verilecek uygun miktar son derece değişebiliyor ve çok farklı ekonomik şartlara sahip insanlar meşru zekât alıcılar haline geliyordu. İhtiyaç hakkındaki bu düşünce tarzı, İslam hukukunda genellikle zekât veya sadaka bağlamında tartışılmayan geçimlik (nafaka) meselelerinin belirlenmesinde başvurulan mülahazalarla ilgili görünüyor. Nafaka, ebeveyn ve çocuklarla birlikte eşler dahil bir erkeğin resmî koruması (*velayet*) altındaki başka kadınlar, çocuklar ve kölelerle birlikte doğrudan aile mensuplarını desteklemeye yönelik bir erkek yükümlülüğü olarak algılanıyordu. Bir erkeğin baktığı kimseler, nafaka yükümlülükleriyle korundukları için onun zekâtını alamazlardı. Ancak, eğer erkek evi satar ve bunun gelirini kullanarak, ailesi için daha mütevazı bir ev satın almak da dahil yükümlülüklerini karşılamaktan aciz kalırsa, o zaman kendisi zekât almaya hak kazanabilirdi. Nafaka kanunlarına boşanma meselelerinde sıkça başvuruluyordu ve bir eşe yapılacak ödemeler evlenme sırasındaki statüsüne göre, kocasının imkânları dikkate alınarak saptanıyordu. Bunun için bir kişinin lüksü başka birisinin ihtiyacı olabiliyordu.[34]

Gerçek anlamda, nafaka yükümlülükleri ekonomik kapasitenin önemli bir ölçüsü olarak görünüyordu. Sözgelimi, 18. yüzyılda Halep'te verilen bir mahkeme kararında, aylık gelirinin yetersiz olduğu doğrulanan bir adam mahkeme tarafından kardeşlerini destekleme yükümlülüğünden azat ediliyordu. Aynı mahkeme, ister hayır şeklinde isterse nafaka olarak olsun, akrabalarından veya cemaatlerinden yardım talep eden dullar, öksüzler, yaşlılar ve engellilerin davalarına da bakmıştı. Bunların arasında, asgari düzeyde olsa bile sürekli bağışlara alışmış ama hayır sahiplerinin daha sonra bu ya da şu sebepten dolayı bağışta bulunmaktan vazgeçtiği kişilerin açtığı davalar vardı. Hayal kırıklığına uğrayan ihtiyaç sahipleri –babasına hayırda bulunanların her hafta ona da aynı yarım kuruşu vermeye devam edeceklerini bekleyen bir oğul, cizyelerini ödemek için daha varlıklı Yahudilerden yardım alan yoksul Yahudiler, kısa süre önce Müslüman olan ve eski Hıristiyan dindaşlarından arada bir aldığı birkaç kuruşu alamayan bir dönme– mahkemeye başvuruyor, yoksulluklarıyla başa çıkmak için hayati

34 Nafakayla sadaka arasında bağlantı kuran tartışmalar için bkz. Mattson, "Status-Based Definitions."

öneme sahip o küçük meblağlara tekrar kavuşmaya çalışıyorlardı.[35] Yaşayabilmeleri pamuk ipliği bağlıydı ve bu ipliğin savunulması gerekiyordu.

18. yüzyılda Selanik'te öksüzler veya yoksul düşmüş çocuklar için yardım bazen yoksul çocukların ev hizmetine alınması uygulamasıyla gerçekleşiyor, çoğu zaman ev hizmetçisi olan çocukların hane halkının bir parçası olması bekleniyordu. Bu, daha güvenli maddi bir ortam içinde, ev, üst baş ve koruma sağlanmış halde, belki çeyizi düzülerek ve eğitim alarak büyümek için bir şanstı. Modern öncesi dönemde İslam toplumlarında genel olarak yetimhaneler yoktu, bununla birlikte yetimler için okullar, özellikle onlara destek için kurulmuş vakıflar vardı ve önceki bölümlerde açıkça görüldüğü gibi söz konusu çocuklara iyilik etmek yaygındı. Çocuklar genellikle bir aile mensubu tarafından evlat ediniliyordu çünkü büyük ailelerin nerede olursa olsun çocuklara bakacaklarına dair yaygın bir beklenti vardı ve bu uygulama en azından kısmen mülkiyetin aile içinde kalmasına ilişkin kaygılardan kaynaklanıyordu. Daha çaresiz durumlarda, çocuklar akraba olmayan ailelerin yanına verilebiliyordu. Her halükârda herkesin kaderi farklıydı ve bazıları aile mensupları veya koruma altındaki ev hizmetçileri olarak yaşarken, bazıları neredeyse köle hayatı yaşıyorlardı. Böyle durumlar her türlü istismar ve yolsuzluk için bir fırsat sağlıyordu. Çocuklar hizmetçi olarak çalıştıkları yerlerde sadece ev kölelerinden daha ucuz bir emek kaynağı olmakla kalmıyor, aynı zamanda velinimetlerine daha bağımlı ve borçlu oluyorlardı. İçlerinde hizmetten kovulan veya gördükleri kötü muameleye itiraz etmek isteyen bazıları hakemlik için vakalarını kadıya taşıyorlardı.[36]

Şu halde iyilik, hayatın (en azından Osmanlı döneminde) İslami yasal merciler vasıtasıyla itiraz edilen ve hak iddiasında bulunulan başka bir veçhesiydi. Bu iddiaların kayıtları –ifadeler, gerekçeler, dava kararları– aile ve cemaat yardımı için yapılan haklı ve haksız başvuruların değişkenlerini, ihtiyacın işlevsel (teorik olanın karşıtı olarak) tanımlarını ve buna verilen

35 Marcus, *The Middle East on the Eve of Modernity*, 49, 215.

36 Ginio, "Living on the Margins," 165-84. Yetimler üstüne bkz. E. Chaumont ve R. Shaham, "yatim," *EI²*, XI:298-300 ve Amira al-Azhary Sonbol, "Adoption in Islamic Society: A Historical Survey," *Children in the Muslim Middle East* içinde, ed. Elizabeth Warnock Fernea (Austin: University of Texas Press, 1995), 45-67.

gerçekçi karşılıkları tasvir eder. Kadı sicilleri üstünde çalışan bilim insanlarının uyardığı üzere, bir kadı'nın huzurunda dile getirilen fiili, sözlü iddialar ille de sicillerde kaydedilen tutanaklarla bir değildi.[37] Ancak yoksul insanların yardım talebinde bulunmak için bir kadı önüne çıkmaları, hayatta kalmak için yasal sistemi devreye soktuklarını gösteriyordu.

Münferit yoksul insanların ortaçağ İslam dünyasındaki tasvirleri günümüze başka Yahudilerden yardım isteyen Yahudilerin dilekçeleri şeklinde de ulaşmıştır. Bu dilekçeler 19. yüzyılın sonlarında eski bir Kahire sinagogunda keşfedilen ve benzersiz bir dinî ve seküler evrak hazinesi olan Kahire Genize belgeleri arasında bulunmuştur. Özelikle S. D. Goitein'in, Mısır'da Müslümanlar arasında bir azınlık olarak yaşayan Yahudilerin kişisel, cemaatsel ve ticari uygulamalarını inceleyen eseri, ortaçağ Akdeniz dünyasının tarihi için bu mektupların ne ölçüde bir kaynak olarak okunabileceğini göstermektedir. Dilekçeler hüküm süren sultana değil, Kahire'deki Yahudi cemaati otoritelerine hitap ediyordu. Muhataplarından cömert bağışlar elde etmek üzere tasarlanmış gayet basmakalıp bir dille yazılmış olsalar da bu dilekçeler 10. ila 13. yüzyıllar arasında yaşayan bireylerin yoksulluk içindeki koşullarını inceleyebilmemiz için müstesna bir fırsat sunar. Dilekçeler bir taraftan yoksulları – kökenlerini, ailevi durumlarını, yoksulluklarının sebeplerini ve mesleklerini– tarif ediyor ve konumlandırıyorken, diğer taraftan dilekçe sahiplerinin beklentilerini ve kimi durumlarda potansiyel bağışçıların yanıtlarını dile getiriyordu.[38] Ortaçağ Kahiresi'nin yoksul Yahudileri arasında, aşırı vergi yükü, ailelerinin geçimi ve ritüel vecibelerin bir sonucu olarak yardım aramak zorunda kalan veya hastalık yahut yaralanma yüzünden krize girmiş çalışan Yahudiler vardı.

37 Bir kaynak olarak kadı sicilleri *(sicillet ül-kadı)* hakkında dikkat çekici bir tartışma için bkz. Dror Ze'evi, "The Use of Ottoman Sharī'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal," *Islamic Law and Society* 5, no. 1 (1998): 35-56. Yoksul insanlar tarafından kadıya taşınan vakalar için bkz. Ginio, "Living on the Margins," 166-67.

38 Kahire Genize'sindeki belgeler ve bunların keşfinin hikâyesi hakkında bkz. S. D. Goitein, *A Mediterranean Society, c. I: Economic Foundations* (Berkeley: University of California Press, 1967), 1-28. Bu konu ve Kahire Genize'sindeki zengin malzemeler yakın dönemin eserlerinde geniş bir bakış açısıyla tahlil edilmiştir, bunun için bkz. Cohen, *Poverty and Charity* ve bunlara eşlik eden metinler antolojisi Mark R. Cohen, *The Voice of the Poor in the Middle Ages: An Anthology of Documents from the Cairo Geniza* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

Ortaçağ Genize mektupları Kamer'le Ahmed'in daha sonraki Osmanlı beratlarıyla ilginç bir karşılaştırma imkânı sağlıyor. Bu yoksul Yahudilerin bir bağışçıyı liyakatlerine ve perişanlıklarına ikna etmek için kendileri tarafından veya onlar adına yazılan mektupları, Kamer'le Ahmed'in saraydaki bir makam tarafından imtiyazlarını onaylamak için verilen beratlarından daha ayrıntılıdır. Yoksul Yahudiler savaş esirleri, mülteciler, din değiştirenler, borçlular, dullar, boşanmışlar, öksüzler ve kentten geçen yabancı yoksullardan meydana geliyordu. Aşağıdaki dilekçeden anlaşılacağı üzere bazı insanlar birden fazla kategoriye dahildi. Aşağıda alıntılanan dilekçenin yazarı, dilekçe sahibinin vakasını sunuyor. Çalışan yoksullardan biri olan adam hastalık, borç ve vergilendirmenin ortak yükü altında yoksulluğa mahkûm olmuştu. Onun talebi "hayat standardını korumak" için yardım almaktı ve yazar, zavallı adamın içinde bulunduğu durumdan duyduğu aşağılanmanın ve kendisiyle ailesinin yoksulluğunu gizlemekten aciz oluşunun altını çiziyor:

> Bu mektubu şerefli büyüklere –Tanrı onları korusun– şu konuda bilgi vermek için yazıyorum: Bu mektubun hamili kendisini ve ailesini ... "saklamak" için gayretle çalışan sağlıklı bir insanken kader ona oyun etti ve o aciz düştü... öyle ki ona bakan herhangi bir kimse durumu hakkında hiçbir açıklamaya gerek duymaz... ve cizye onu kötü etkiledi. Her kim hayat standardını koruması için onu herhangi bir şeyle desteklerse (Tanrı'ya) kurban vermiş sayılacak. O utanç içinde... çünkü böyle bir şey hiç başına gelmemişti. Her kim ona bir iyilik ederse Tanrı uğruna böyle yapmış sayılacak ve Yaradan onun ödülünü misliyle verecek. *Ve selam.*[39]

Destek almak için yapılan özel başvurular, genellikle "saklı" bir hayat süren, yani şahsi ve ailevi mahremiyetini uygun bir seviyede korumayı ve aleni hayırseverliğin utancına "yüzünü açmak"tan kaçınmayı beceren bir kimsenin, gerekli yardımı elde etmek umuduyla başına gelen talihsizliği ifşa etmek zorunda kaldığı Genize mektuplarının tipik özelliğiydi. Saklama-

39 See Cohen, *Poverty and Charity*, 33.

açığa vurma fikirleri, ortaçağ Kahiresi'nde İslam kültüründen yerel Yahudi cemaatinin sözlüğüne geçmiş görünüyor.[40]

İslam ülkelerinde yaşayan Yahudilerle Hıristiyanlar için cizye aşina bir yüktü, ama yine de herhangi bir hanenin mali durumunu altüst edebilecek bir yüktü; herhangi bir vergi, beklenmedik bir harcama veya gelirdeki düşme, azınlık veya Müslüman olsun, ortaçağ hanelerinin çoğunun ekonomisini sarsabilirdi. Daha güçsüzlere yardım için cemaatin varlıklı mensuplarına başvurulurdu. 16. yüzyılda Kudüs'te Yahudi cemaat liderleri cizye miktarlarının nüfustaki azalmayı yansıtacak şekilde düzeltilmesini sağlamak ve bu şekilde cemaat üstündeki kolektif yükü azaltmak için Osmanlı mercileriyle sürekli müzakere halindeydiler.[41] Osmanlılar zamanında, engelli ve kısıtlı insanlar gibi işsiz yoksul Yahudilerle Hıristiyanlar da cizyeden muaf tutuluyorlardı. Bu sebeple, Kudüs'ün güneyinde bir köy olan Beyt Cala'dan gelen İsa adlı bir Hıristiyan, 16. yüzyılda Kudüs'te kadı'nın huzuruna çıkarak büyük ölçüde Hıristiyanlardan oluşan köyünde insanların kör olan oğlundan alınan cizyeyi artırdığından şikâyet ediyordu. Ardından İsa kör bir adamdan hiç cizye alınmaması gerektiğini belirten bir fetva sunuyor ve kadı köylülere İsa'nın oğlunu rahat bırakmalarını emrediyordu.[42]

Az önceki örnek bize yoksullara ilişkin bulguların büyük ölçüde kentsel bağlamdan geldiğini hatırlatıyor. Modern öncesi dönemdeki kırsal yoksullara dair daha az şey biliyoruz ve elimizdeki bilgiler de bir bireyin sefaletinden daha çok bir cemaatin veya bölgenin yoksulluğunu tasvir ediyor. Her şeye rağmen, ferman-ı hümayunlarla sicillerde, belli yıllarda vergilerini ödeyemeyen köylülere ait örnekler, bu kişilerin verdikleri dilekçelerde belirttikleri veya eğer bir kadı'nın huzurunda ifade vermeye çağrıldılarsa ora-

40 Bkz. Mark R. Cohen, "Maimonides and Charity in the Light of the Geniza Documents," *The Trias of Maimonides: Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge* içinde, ed. Georges Tamer (Berlin: Walter de Gruyter, 2005), 72-74.

41 A. Cohen, *Jewish Life under Islam*, 20-35; C. Cahen, H. İnalcık ve P. Hardy, *"djizya," EI²* içinde, II:563.

42 Kudüs Kadı Sicilleri, c. 44, no. 64/s. 11 ve Singer, *Palestinian Peasants*, 81-82. Şartlar yere göre değişiyordu; mesela ortaçağda Eyyubi döneminde Suriye ve Mısır'da Şafi alimler hukuku daha sıkı, istisnalar olmaksızın yorumlamış görünüyor, bu konuda bkz. Eli Alshech, "Islamic Law, Practice, and Legal Doctrine: Exempting the Poor from the Jizya under the Ayyubids (1171-1250)," *Islamic Law and Society* 10 (2003): 348-76. Osmanlı idaresindeki Yahudilerle Hıristiyanların statüsüne dair (birçok) yararlı tartışmadan biri için bkz. Bruce Masters, *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Shifting Boundaries of Political Communities 1516-1918* (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 2001).

da ileri sürdükleri sebeplerle birlikte kaydedilmiştir. Vergi tahsildarlarının istismarlarından başka, söz konusu insanların yoksullaşmalarının sebepleri arasında hem doğal afetler hem de kişisel trajedileri vardı. Kırsal kesimde, daha çok kasabalara özgü olan hayırsever kurumlar çoğu zaman bulunmazken, köylüler karşılıklı destek ağlarına ve ayrıca, ideal olmasa da zor zamanlarda iaşe açıklarını kapatmaya yardım eden hayvan yemi, tohumluk tahıl ve yabani bitki gibi geniş bir tarımsal kaynaklar yelpazesine erişme imkânına sahiplerdi. Osmanlıya ait bulgular, kötü yıllarda, vakıfların tohum için borç vermesi veya Osmanlı memurlarının vergi ödemelerini ertelemesi veya hatta tümüyle affetmesi gibi vergi kolaylığı sağlayan bazı mekanizmaların var olduğunu gösteriyor.[43] Yine de, doğal afetlerin veya toprak sahipleriyle vergi tahsildarlarının ağır taleplerinin yol açtığı zorluklar da geçici veya kalıcı göçe yol açabiliyordu, çünkü kırsal kesim yoksullarının sıkıntıdan kurtulmasının etkili yollarından biri buydu. Sonuçta göç bir emek kaybı, üretimde (ve aynı şekilde vergi gelirlerinde) bir düşüş ve büyük ihtimalle yoksullarla vasıfsız işçilerin yakındaki kentsel merkezlere akın etmesi veya işsiz ve yoksullaşmış yoksul insanların seyyar çeteler kurması anlamına geliyordu. Bu yüzden kırsal kesimin mahrumiyetine tamamen kayıtsız kalmamak toprak veya irat sahiplerinin çıkarınaydı.

Fukaranın değişik kategorileri arasında yoksul deyince akla ilk gelen ve hayırda bulunmaya layık kişiler, hayatlarını uhrevi bir amacın peşinde koşmaya adamış sufılerdi. Onların adanmışlığı sadece ritüellerde ve mütevazı, hatta çileci hayat tarzlarında değil, aynı zamanda hayır işlerinde ifadesini buluyordu. Başka birçok insan gibi sufîler de muhtemelen kifayet ile sefalet arasında gidip gelen bir yaşayış içindeydiler. Sürekli bağış aldıkları halde bunlar çoğu zaman küçüktü ve sufilere dair kimi hikâyelerde onların ellerinde avuçlarında olanı başkalarına yardım etmek için verme alışkanlığı olduğu nakledilir. İbn Battuta ziyaret ettiği bir yerdeki yerel sufîleri şöyle tasvir eder:

> Günlük âdetlerinden biri de kaldıkları hankâhda her gün ikindi namazından sonra toplanıp kentteki evleri dolaşmaktır; her evden onlara bir veya iki ekmek verilir ve bunlardan yolcuların yiyeceğini

43 Singer, *Palestinian Peasants*, 115-16 ve irat sahiplerinin istismarı hakkında bkz. age, çeşitli yerlerde.

çıkarırlar. Ev sahipleri bu âdete alışkındır ve onların yiyecek dağıtımlarına katkı olarak, [günlük] erzaklarına fakirler için [fazladan ekmekleri] dahil ederler.[44]

Birçok tarikat benzer şekilde hem hükümdarların hem varlıklı insanların hayırsever hamiliğinden yararlanmış ve zaviyeleri –kısmen yurt, kısmen ritüel alanı– gelişmiştir. Zaviyeler İslam dünyasının her yerinde kentsel ve kırsal mahallerde ortaya çıkmıştır.

Yardım ve sadaka kabul etme konusunda sufiler arasında farklı tutumlar hâkimdi. Bir yanda, zekâtı sunulduğu şekilde almak önemliydi, çünkü bu davranış başka bir Müslüman'ın zekât ödeme yükümlülüğünü yerine getirmesini mümkün kılıyordu.[45] Ayrıca sadakayı vakfedilmiş zaviye ve geçim yardımı şeklinde kabul etmek hamilerin sadaka vermenin faydalarından yararlanmasına imkân tanıdığı gibi sufilerin kendilerini ruhani amaçlara adamalarına izin veriyordu. Zaviyelerden bazıları, binaları ayakta tutacak vakıfların olduğu etkileyici yapılardı. Ancak bir binanın varlığı zorunlu olarak geçimi garanti etmiyordu. Konya kadısı, Osmanlı sultanı II. Selim'e (1566-74) sunduğu bir dilekçede, Selim'in babasının Mevlevi külliyesinin onarımlarına cömertçe yatırımda bulunmasına rağmen, Mevlana Celaleddin Rumi'nin türbesine bitişik zaviyede yaşayan sufilerin yiyecek bulmakta güçlük çektiklerini iddia ediyordu. Buna dayanarak kadı orada yaşayan yirmi beş dervişin, Selim'in bitişikteki külliyesine ait olan vakıf imaretinden her gün yemek alanların listesine eklenmelerini talep ediyordu, çünkü dervişler pişen yemeğin onlara doğru sürüklenen kokusundan mustarip oluyorlardı.[46]

## Çalışmak mı, Dilenmek mi?

Muhtaç durumda olup da sürekli bir destekten yoksun olan insanlar hayatlarını sürdürmek için ya iş arayabilir ya da pazar, cami gibi yerlerde

44 Gibb, *Ibn Battuta*, c. II, 405-06.
45 Vincent Cornell, "Fruit of the Tree of Knowledge: The Relationship between Faith and Practice in Islam," *The Oxford History of Islam* içinde, ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1999), 63-107.
46 İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi* (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1964), 977.

yahut kapı kapı dolaşarak yardım dilenebilirlerdi. Hayırseverlikle ilgili normatif tartışmalarda eskimeyen temalardan biri yoksul kişinin sadaka aramanın veya sadakaya bağlı yaşamanın zıddına çalışmak için uğraşmasıdır. Çeşitli kaynaklar hayatını kazanmanın (*kesb*) sadece bir öncelik değil, aynı zamanda dinî bir yükümlülük olduğunu açıkça belirtir. Hadisin birinde Peygamber'in şöyle dediği aktarılır: "İçinizden birinin bir ip alıp odun kesip satması, verebilecek yahut veremeyebilecek birinden sadaka istemesinden daha iyidir."[47] Hadis herhangi bir sıradan işin dilenmekten daha iyi olduğuna işaret ediyor. İş, yiyeceğin yanı sıra sadaka verme imkânı sağlar. Benzer bir tarzda, 8. yüzyıl fıkıh âlimi Şeybani (ö. 805), hayatını kazanmayı, ilim aramakla kıyaslanabilecek dinî bir yükümlülük olarak niteliyordu. Dahası, kişi bir kere temel ihtiyaçlarını karşılamaya yetecek denli kazandığı zaman fazlası, verenin ölümden sonraki yazgısını sağlama alma çabasıyla sadaka olarak dağıtılabilirdi.[48]

Gazali bir kimsenin hangi şartlar altında sadaka alabileceğini aydınlatmak ve ayrıca uygun olabilecek yardım şeklini belirlemek amacıyla, sözü edilen yoksulluk ve iş konularının üstünde daha ayrıntılı bir şekilde durmuştur:

> Ama bir kişi geçimini sağlayacak bir kazanç elde edebildiği takdirde artık muhtaç biri sayılamaz. Eğer bir kişi hayatını sahip olmadığı bir alet vasıtasıyla kazanabilecek durumdaysa, o zaman o kişi muhtaç bir kimse olur ve o aleti onun için satın almak caiz olur. Bir kişi geçimini yalnızca şerefine layık olmayan, konumuna uymayan bir şekilde sağlayabiliyorsa, o zaman o muhtaç bir kişi sayılır. Eğer bir kişi fıkıh talebesi olsa ve hayatını kazanmak için çalışması eğitimine engel olsa, o zaman o muhtaç sayılır ve hayatını kazanma becerisi dikkate alınmaz. Eğer bir kişi kendini ibadete vermiş (*müteabbid*) ise ve hayatını kazanmak için çalışması onun ibadet etmesini ve namaz saatlerine uymasını engelliyorsa, o zaman bırakın onu geçimini sağ-

47 Al-Bukharı, *Sahīh al-Bukhārı*, 24 (al-zakat), bab 50, bab 53; USC-MSA, Bukhari, 24/549-50.
48 Michael Bonner, "The *Kitāb al-Kasb* Attributed to al-Shaybānī: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth ".*Journal of the American Oriental Society* 121 (2001): 419.

lamak için elden geldiğince çalışsın, çünkü hayatını kazanmak için çalışması onun için daha önemlidir.[49]

Gazali'nin çıkış noktası insanların çalışması gerektiği ve onlara bu hususta yardım edilmesiydi; hayırsever destek sadece belirli durumlarda tercih edilebilirdi. Gazali utangaç yoksulları ve onların çalışma becerileri üstündeki kısıtlamaları kabul ediyor, yukarıda alıntılanan hadisin tavsiyesinde onlar için bir istisna yapıyordu. Gazali'nin tartışması, bir kimseye ödenen zekât, eğer o kişinin önceki statüsünü onarıyor veya mesleğini yapacağı teçhizatı ona temin ediyor ve onu kendini geçindirir hale getiriyorsa verilen miktarın bir hayli büyük olabileceğini ima ediyor: "Başkaları cömertlikte aşırıya kaçtı ve bir kimsenin, kendisini hayatının kalan kısmında bağımsız kılacak bütün bir köyü satın alacak kadar veya ömrünün kalan günlerini teminat altına alacak bir iş sahibi yapacak kadar [zekât] alabileceğini söyledi..."[50] Aynı zamanda, bu yüzden vasıfsız bir iş hiç yoktan iyiydi ve insanların yardım etmekle yükümlü oldukları kimseler muhtaç ve aciz olanlardı. Öksüz erkek çocukları iş veya beceriyle donatmak ve yetim kızlara çeyiz düzmek, onlara sosyal düzen içinde bir yer garanti edecek ve temel ekonomik güvenliği sağlayacak hayırsever katkılardı. İbn Battuta, Mekkelilerin öksüz erkek çocuklara nasıl iş bulduklarını, evlere bakkaliye taşıyan hamallar olarak, yani dürüstçe çalışarak, geçimlerini sağlayabilsinler diye onlara çarşıda sepet tedarik ettiklerini anlatır.[51] Büyük vakıflar vasıfsız işçiler (mesela temizlikçiler, hamallar ve kapıcılar) veya sadece temel bir Kuran eğitimi almış ve türbelerde duahan olarak hizmet görebilecekler için pek çok iş yaratıyordu.

Gazali, beklendiği üzere, profesyonel âlimle mümin arasında ayrım yapıyor: İlki destek olarak zekâtı hak ediyordu, buna karşılık ikincisi ibadet etmek için hayatını kazanmasına engel olmayacak bir zaman bulmalıydı. Bazıları için dindar yoksullar kesinlikle hayırseverliğe layıktı, oysa Gazali dindarlığın hayır bağışı peşinde koşmak veya ondan yararlanmak için ye-

49 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*. 291; Paris, *Mysteries of Almsgiving*, 54.
50 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrar al-Zakāh*. 295; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 67.
51 Gibb, *Ibn Battuta*, c. I, 215-16.

terli bir sebep olmadığı kanısındaydı. Diğer taraftan, âlimlerle talebeler dinî ilimler okumak ve öğretmek gibi meşru işlerle uğraşırken, kadı olarak çalışırken ve fıkhi meselelerde âlim olarak görüşler bildirirken geçimlerinin sağlanmasını hak ediyorlardı. Onların işi İslam cemaatinin genel refahını temin etmek için hükümdarlarla tebaalarına benzer şekilde uhrevi ve dünyevi rehberlik sağlamaktı.[52]

Gazali'nin başka bir pasajında kendisi gibi âlimlerin veya eğitimli insanların profesyonel ihtiyaçları ele alınıyor ve yoksulluğun nasıl öznel bir şekilde tanımlandığına ilişkin ilginç bir örnek sunuluyor. Gazali eğitim veya kişisel yarar için kullanılan kitapların (Kuran, hadis, fıkıh kitapları vb) temel ihtiyaç sayılabileceğini ve ihtiyaç fazlası olarak hesaba katılamayacağını söylüyor. Eğer kitaplar bir adamın geçimi için gerekliyse ve sahip olduğu her şey bundan ibaretse, o zaman o kişi fitre zekâtından bile muaftı. Öte yandan, boş zamanı değerlendirme ve eğlence kitapları (şiir ve tarih kitapları gibi) ise ihtiyaç fazlasıydı ve rızık için satılmalı, bu yolla sahibinin zekât ödemesine imkân tanınmalıydı. Gazali insanları eğer bir kitaptan ellerinde iki nüsha varsa, sözgelimi en hatasız nüshayı tutmaları ve eğer daha çok hatalıysa daha güzel olandan vazgeçmeleri hususunda uyarıyordu.[53] Kitapların öğrencilerle âlimler için temel bir ihtiyaç sayılmaya devam ettiğini, 19. yüzyılın ortasında Anadolu'da, günün birinde yolda kendisine musallat olanlarca soyulan Mehmed adında talihsiz birinin başvurusundan anlıyoruz. Mehmed yoksul bir öğrenci olarak Osmanlı sultanı Abdülmecid'e (1839-61) dilekçe veriyor, çalınan ve onlar olmaksızın eğitimini tamamlamayacağı kitaplarının yerine yenisinin alınması için sultanın iyilikte bulunmasını istiyordu. Mehmed açık ki sultanı uyruklarının kişisel güvenliğinden sorumlu tutuyor (nitekim sultan da bunu iddia ediyor) ve ihtiyaç zamanlarında bireysel bir yardım kaynağı olarak görüyordu.[54] Mehmed'in vakası mevcut tartışma için önemlidir, çünkü belli bir yoksulluk türü ve bununla başa çıkma stratejisi hakkında müstesna bir ilk elden tanıklık sunmaktadır. Bununla

52 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 291; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 53-55.

53 Al-Ghazālī, *Kitāb Asrār al-Zakāh*, 291-92; Faris, *Mysteries of Almsgiving*, 55-57.

54 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Sadaret, A.DVN 99/86 (1270/1853-54), alıntılayan ve tartışan Orhan Sabev (Orhan Salih), "Tales of Ottoman Book Theft (19th Century)," *Journal of Ottoman Studies/Osmanlı Araştırmaları* 29 (2007): 173-201.

birlikte, Kamer'le Ahmed'den farklı olarak Mehmed'inki, hayatını kazanma becerisini yeniden sağlamak niyetiyle yapılan bir kerelik bir başvuruydu.

İnsanlara çalışma ve kendilerini geçindirme kapasitesini yeniden kazandırma amaçlı hayırseverliğe dair Gazali'ninkine benzer bir vurguyla, Kahire'de yerleşik Yahudi hekim ve din bilgini İbn Meymun'un (ö. 1204) *Matnot Aniyim* adlı eserinde verilen sadaka hiyerarşisindeki "hayırseverlik merdiveni"nde karşılaşıyoruz. Genize'deki birçok belgenin yazarı olan İbn Meymun bildiğimiz kadarıyla dağınık haldeki Yahudi hayırseverlik yasalarını düzenleyen ilk kişiydi. İbn Meymun sekiz iyilik derecesi sıralıyor; bunlar, gönülsüzce sadaka vermekten başlayıp bağış alan kişiyi kendi kendini geçindirecek hale getirme niyeti güden bir hediye, borç, iş ortaklığı veya iş vermeyle sona eriyor.[55] Bununla birlikte, bu iki din bilgininin tavsiyelerine rağmen, şu ana kadar ortaya çıkarılan en somut ortaçağ hayırseverlik örnekleri yardım dağıtımlarından ibaretti, buna karşılık 20. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve insanların hayırsever dağıtımlara daha az bağımlı hale gelebilmesi için eğitim veya iş aleti temin etmek gibi gelişimi önceleyen yardımseverlik fikirleriyle özdeşleştirilebilir herhangi bir yön taşımıyorlardı. Modern öncesi çağdan, insanlara, onları vasıflı işçiler ve zanaatkârlar safına katabilecek bir zanaat veya iş eğitimi vermeye çalışan bir vakıf yahut başka hayırsever girişime dair henüz gün ışığına çıkmış hiçbir örnek yok. Belki, bu ihtimali dışlayacak meslek loncaları hakkında pek az bilgimiz var, ama eldeki sınırlı bulgular, bir iş sahibi ve bir loncanın parçası olmanın sağladığı nispi ekonomik güvencenin aile içinde devredildiğini ve büyük bir kıskançlıkla korunduğuna işaret ediyor. İşgücü fazlasının çeşitli mesleklerle bütünleşmesinin sağlanması da en azından kısmen yerel iktisadi eğilimlere bağlıydı ve o seviyede incelenmelidir.

Kadı, öğretmen ve fıkıh uzmanı olarak hizmet veren ulemanın eğitimi iyilikseverliğin meslek edindirme eğitimi için kullanımının istisnai bir örneği olarak yorumlanabilir. İslami eğitim ortaçağdan itibaren neredeyse tümüyle hükümdarlar ve başka varlıklı bireyler tarafından vakfedilen mekteplerle medreselerde vuku bulmuştur. Mezun olduklarında, âlim sıfatı

55 Abraham Cronbach, "The Gradations of Benevolence," *Hebrew Union College Annual* 16 (1941): 164-65; Mark R. Cohen, "Maimonides and Charity."

kazananlar okudukları okullarda kalarak öğretmen olarak çalışabiliyor veya camilerde iş bulabiliyorlardı. Diğerleri ise başlangıçta dinî eğitimde edindikleri okuryazarlıklarını bürokraside daha ileri düzeyde bir eğitim için temel olarak kullanabiliyor veya kadı yahut müftü olarak çalışmaya yöneliyorlardı. Öğrencilerden birçoğu muhtemelen yoksul doğmamıştı; daha ziyade, ya aile mirasının bir sonucu olarak ya bir haminin desteğiyle ya da bunların bir birleşimiyle finanse edilen eğitimlerine zihinsel yetenekleri sayesinde hak kazanıyorlardı.

Tarihsel olarak, mezun olan ulemanın iş bulma yetenekleri tutarlılık göstermiyordu. Bireysel kapasite sorunu dışında mevcut kadroların sayısı siyasi ve iktisadi etkenlere bağlı olarak azalıp çoğalıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun yaklaşık 1300'deki başlangıcından 16. yüzyılın sonlarına kadar süren genişlemesi gibi bir dönemde, eğitimli sınıf toplumun bütün kesimlerinden gittikçe daha fazla sayıda eğitimli din uzmanını vakfedilmiş okullara çekiyordu çünkü devlet eğitim ve hukuk sisteminde önemli mevkileri daha nitelikli insanlarla doldurma ihtiyacı duyuyordu. Bu hukuki-akademik sistemin çatısı altında o dönemde hem "eğitimli zümrenin oğulları"na hem de zeki yoksul çocuklara yer vardı. Genişleme yavaşladıkça ve mevkiler daha bir kıskançlıkla korunur hale geldikçe yerleşik eğitimli ailelere mensup olmayan herhangi bir kimse için akademik mesleklere ve hatta medreselere girmek gittikçe zorlaştı ve sonunda sadece İstanbul'un eğitimli ailelerine has bir ayrıcalık haline geldi.[56] Yine de, bu ailelerin ayrıcalıklı ve ayrırıcı politikalarını finanse eden eğitim sistemini ayakta tutan yardımseverlik aygıtıydı.

Yoksul insanlar için iş veya suç alternatifi olan dilenme, sadakayla ilgili tartışmaların gündemden düşmeyen bir maddesiydi. Şimdiye kadar ele alınan metinlerde yoksullar için dile getirilen bütün övgülere rağmen, Kuran ve hadislerde dilenme hakkında daha ziyade kararsız veya hatta olumsuz düşünceler bulunması ilginçtir. Kuran'da, ihtiyaca bir karşılık olarak dilenrneye özellikle dikkat edilir ve dilenciler hayırseverliğe layık bir kategori olarak değerlendirilir (2:177), ama ısrarla, dilenmeyen yoksullar methe-

56 Madeline C. Zilfi, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema of the Postclassical Age (1600-1800)* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989).

dilir (2:273). Peygamber insanların dilenmemesini, daha ziyade Tanrı'nın rızıklarını vereceğine güvenmelerini öğütlüyordu; bu, yoksulluk korkusunu mahkûm eden ve çalışmayı savunan diğer açıklamalara eşlik eden bir fikirdi. İnsanlar dilenerek kendilerini küçük düşürmektense en bayağı işleri dahi yapmaları için cesaretlendiriliyordu ve seçenekleri olduğu halde dilenenler cimri ve para canlısı kimselere benzetiliyordu. Dilenme, yoksullukla ilişkilendirilen ek bir yükü de taşıyordu: utanç. Avrupa'ya ait "utangaç" yoksul kavramı hem Müslümanlar hem Yahudiler tarafından yoksulluğun neden olduğu hali tarif etmek için kullanılan "yüzü yerde olmak" deyimiyle İslami bağlamlarda yankı buluyordu.

Değişik Müslüman yazarlar dilenrneye belirli şartlarda izin veriyorlardı, bununla birlikte bu şartların neler olabileceği konusunda hemfikir değillerdi. Bir hadise göre, bir kişi borç altına girerse, bir kimsenin mülkü bir afet sonucu yok olursa veya bir kimse yoksul düşerse ve bu durum onu tanıyanlarca doğrulanırsa dilenrneye izin vardı. Her halükârda, dilenme sadece söz konusu şahıs yeterli geçim sağlayana kadar caizdi, bu da yine yeterliliğin nasıl tanımlanacağı sorusunu gündeme getirir.[57] Gazali için dilenme, eğer birisi gerçekten çok yoksulsa, övgüye değer olmasa da caiz olabilirdi. O ve diğer âlimler dilenmeyi iki sebepten dolayı eleştiriyorlardı. Birincisi, dilenme bir kimsenin Tanrı'ya inancının zayıf olduğuna işaret ediyordu; bu ya Tanrı'nın rızkını vereceğine güveninin eksik olmasından ya da bir kimsenin bir şekilde Tanrı'nın niteliklerini rızık veren olarak ya da dilenen kişinin utancının bir kaynağı olarak paylaşabileceği imasından kaynaklanıyordu. İkincisi, dilenme, sadaka isteyerek ve böylece belki bir kimseyi yukarıda alıntılanan hadiste "verebilecek yahut veremeyebilecek bir kimseden" sözlerinin kastettiği gibi yanlış sebeplerden dolayı vermeye veya reddetmeye zorlayarak başka bir mümini uygun olmayan bir tarzda sınama riskini taşıyordu.[58] Peygamber'in şöyle söylediği aktarılır: "Bir insan durmaksızın başkalarından bir şeyler ister, ta ki kıyamet gününde yüzünde bir parça et kalmayıncaya kadar."[59] Dilenmenin bedeli utanç ve aşağılanmaydı. Bundan

57 Muslim, *Sahīh Muslim*, c. II:498; USC-MSA, 5/2271.
58 Sabra, *Poverty and Charity*, 41-50.
59 Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārı*, 24 (zakat), bab 52; USC-MSA, Bukhari, 24/553.

dolayı, teoride, bunları göze alan herkes gerçekten muhtaç durumdaydı. Ancak akrabalar veya komşulardan el altından yardım almayı ümit etmek çok daha tercihe şayandı.

Dilenci deyince akla sufiler gelirdi. Onların arasında bazısı dilenmeyi gerekli bir aşağılanma, Tanrı'ya yaklaşmak için kendilerini son derece alçalttıkları ruhani uygulamanın zorunlu bir veçhesi olarak görüyordu. Sufiler birçok resimde paçavralar içinde veya yoksulluklarını ve başkalarının cömertliğine bağımlılıklarını gösteren dilenci pozunda tasvir ediliyordu. Sufi yoksulluğunun bir simgesi *keşkül*'dü (Res. 12). Bir kayık şeklindeki bu kâse, yiyecek veya içecek alacak denli büyüktü. Aslında sufi şiirindeki, ilahi aşka götüren şarabın bulunduğu hilal şeklindeki şarap kayığıyla özdeşleştiriliyordu. Hint Adaları'nda yetişen bir tür hindistancevizinin Umman Denizi kıyılarına vuran kabuklarının (Narcil-i Bahrî) kimi dilenciler için doğal kâse olarak hizmet etmesi olağandışı değildi; incelikle oyulmuş bazı kâseler ve hatta şık metal keşküller dünyanın her yerinde sanat koleksiyonlarında da bulunabilir. Bir tanesine mümkün olduğu kadar uygun bir şekilde Kuran'dan ayetler hakkedilmiş: "Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler. (Yedirdikleri kimselere şöyle derler:) 'Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz.'" (76:8-9)[60] Bağış alanlara, verenin Tanrı'yı memnun etmeyi amaçladığını ve dolayısıyla en başta Tanrı'ya şükretmeleri gerektiğini hatırlatan bu ayetin aynısı İstanbul'da Ebu Eyüp el-Ensari türbesinin imaret girişinin üstüne hakkedilmiştir (Res. 13). Bu imaret Osmanlı sultanı II. Selim'in (1789-1808) annesi Mihrişah Sultan (ö. 1805) tarafından vakfedilmiştir.

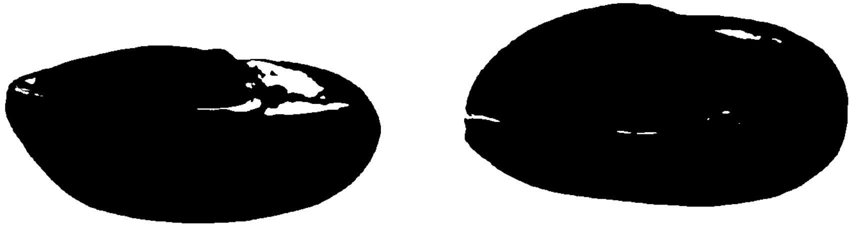
Gerçek dilencilerle ilgili nispeten az bulguya dayanarak, dilencilerin İslam toplumlarında esas itibariyle 19. ve 20. yüzyıllara kadar bir dizi nedenden ötürü müsamaha gördüğü söylenebilir: Genel olarak sadaka vermekle ilişkilendirilen sevaplar; sufilerin dilenmesinin meşruiyeti; ayrıca onların kurulu sosyal düzen için çoğu zaman ciddi bir tehdit oluştur-

60 Kâseler hakkında bkz. A. S. Melikian-Chirvani, "From the Royal Boat to the Beggar's Bowl," *Islamic Art* 4 (1991): 21-22, 31-34 ve şu eserdeki resim: Sheila Blair ve Jonathan Bloom, *Images of Paradise in Islamic Art* (Hanover, NH: Hood Museum of Art, Dartmouth College, 1991), 72. Kâselerin sıkça yapıldığı bitki olan Maldiv hindistancevizi *Lodoicea maldivica* diye adlandırılıyor ve günümüzde Şeyşeller'de yaygın olarak bulunuyor.

maması. Bu düzen, genellikle, iyiliği emredip kötülükten alıkoyma (emri bi'l-ma'rûf nehyi ani'l-münker) buyruğu doğrultusunda şehirde ahalinin davranışını ve ahlaki tutumunu gözeten yetkili konumundaki *muhtesip*'in sorumluluğu altındaydı. Muhtesip hem tacirlerin hem de alıcıların sosyal davranışlarını denetliyor, güvenliği sağlıyor ve başka şeylerin yanı sıra dilencilerin, özellikle muhtaç kişilerin geleneksel olarak sığınak aradıkları cami mıntıkaları gibi yerlerde insanları fazla rahatsız etmemelerini temin ediyordu. Bununla birlikte, yazar Mark Twain'in 1867'de Ortadoğu'daki yolculukları sırasındaki gibi şikâyetler kayda değer: Mark Twain dilencilerin Kudüs'teki Hıristiyanların kutsal mekânlarında ve başka kutsal yerlerde grubuna nasıl saldırganca musallat olduğunu anlatır. Dilenciliğe hem normatif literatürde hem de açık ki uygulamada hoş gözle bakılrnadığı halde hoşgörü gösterilmesine rağmen, dilencileri hesapçı ve süfli olarak resmeden başka metinler de var. Bu metinlerde dilenciler fiziksel bakımdan itici, ya doğuştan ya da kasten tipleri bozuk, iğrenç bir şekilde para dilenmeleriyle şehirlerde insanları canından bezdiren kişiler olarak görünür. Bu kaynaklarda profesyonel dilenciler, sempati uyandırmak ve maddi destek koparmak adına daha büyük bir yoksulluk ve ıstırap yanılsaması yaratmak için başvurdukları çeşitli sahtekârlıklar ve oyunlar yüzünden küçümsenir. Kimi yazarlar onların profesyonel gruplar halinde örgütlendiğini ve bu suretle kentlerde belirli bir sosyal veya hatta siyasi kuvvet meydana getirdiklerini de belirtiyordu.[61]

Tarihçiler için geride hayır bağışı alanlar veya tüketenlere ilişkin birçok soru kalıyor. Kuran'a yahut geçmişten kalan binlerce vakıf senedine dayanarak, bu bağışlardan yarar sağlayan kimselerin listesini çıkarmak nispeten kolaydır. Söz konusu kategoriler sadece ekonomik ihtiyaç temelinde belirlenmiyor, ama daha ziyade ilk Müslümanların ve onlardan sonra gelen toplumların sosyal kaygılarını, normlarını ve kültürel teamüllerini yansıtıyordu. Yoksulluk bir kimseyi sadaka alabilir kılan sebeplerden sadece biriy-

61 Mark Twain, *The Innocents Abroad* (Sciute, MA: DSI Dijital Reprodüksiyon, 2001), bölüm 53. İslam edebiyatından bazı örnekler için bkz. Abu "Uthmān ibn Bahr al-Jāhiz, *Book of Misers (al-Bukhalā')*, çev. R. B. Serjeant (Reading: Garnet Publishing, 1997) ve C. E. Bosworth, *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banū Sasan in Arabic Society and Literature. Part One: The Banū Sasan in Arabic Life and Lore* (Leyden: E. J. Bill, 1976), 1-47.



**Resim 12.** Hint Adaları'nda yetişen bir tür hindistancevizinin (Narcil-i Bahrî) kabuğundan yapılma sade bir keşkül (dilenci kâsesi). Yazarın koleksiyonu. Fotoğraf: Dana Katz.

di ve yoksulluk bile, daha çok veya daha az layık sayılanları birbirinden ayırt etmek için farklı kategorilere bölünebiliyordu.

İhtiyaca ve hayırdan kimlerin yararlanabileceğine ilişkin tanımlar, hayırseverliğin incelenmesinde kilit öneme sahiptir. Bu tanımlar ister istemez insanları özel ama yine de değişen ölçütlere göre sürece dahil eder ve dışlar –bu ölçütler herhangi bir toplumda kime ne kadar değer verildiğinin kilit göstergeleridir. Kuran'da zekât verilebileceklere dair tanımlarda kategoriler geniş tutulmuştur; tanımlar bir şekilde eldeki kaynaklara göre yorumlanmaya, yorumu kimin yaptığına, o zamanki sosyal ve siyasal gücü oluşturan etkenlere bağımlı kılınmıştır. Hukuk literatüründe ve ayrıca edebî ve belgesel bulgularda izleri sürülebilecek farklı yorumlar, tarihçiler açısından sadakaya ilişkin ve toplumun değişik mensuplarına yönelik tutum ve yaklaşımlarda meydana gelen daha geniş sosyal ve kültürel değişiklikler hakkında değerli göstergelerdir.

Yoksullarla yoksul olmayanlar arasında çekilen çizgi bir toplumun asgari ihtiyaçları nasıl tanımladığını gösterir. Kuran ve hadislere dayanan teorik tartışmalar nihai tahlilde yoksulluğun nitelikleri konusunda çok katı görünmüyor. Bununla birlikte gerçek hayatta, elimizdeki bulgular ölçüsünde, yerel cemaatler veya kurumların yoksul insanlara karşı tutumlarında hayli anlayışlı oldukları görünüyor. Dilenciler başka herhangi biri gibi mahalleye ait olabilirdi, öksüzler resmî olarak akrabalara bağlıydı, ama marjinal, şüpheli veya suçlu unsurlar toptan dışlanabiliyordu.



**Resim 13.** Eyüp'teki Mihrişah Sultan İmareti'nin kitabesi: "Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz" (*İnnemâ nut'imukum livechillâhi lâ nurîdu minkum cezâen velâ şukûrâ*) (Kuran 76:9). Yazarın çektiği fotoğraf.

Yoksullara gerçekten ne olduğunu, sadaka deneyimini nasıl yaşadıklarını ve bunun onları nasıl etkilediğini ortaya çıkarmak ise daha zor bir iştir. En nihayetinde, bağış alanlar fırsatların ve olay mahallerinin seçiminde ne ölçüde etkindiler ve hatta ne ölçüde bunların farkındaydılar? Onları belirli bir birey veya kuruma yaklaşmaya iten neydi? Belirli bir zamanda ve yerde hayırsever kurumlardan ve hayırsever dağıtımlardan gerçekten kim yararlanabiliyordu, dahil edilme ve dışlanma üstünde hangi özel faktörler etkiliydi? Destek için farklı seçeneklere sahip insanlar seçimlerini nasıl yapıyor ve uyguluyorlardı? Dağıtımlara karar verenlerle nasıl müzakere ediyorlardı? Daha önce ele aldığımız gibi, Konya'daki sufilerin başvurusu ba-

şarılı olmuş ve düzenli bir yemek hakkını kazanmışlardı. Aynı mahalledeki bir dilenci yerel imaretin sofrasında daimi bir yer edinmek için hak iddia etse benzer şekilde başarılı olur muydu?

Bu ve önceki bölümlerdeki çeşitli örnekler, kurnaz bir dilencinin veya imkânları kısıtlı dikkatli bir kişinin kentin bilinen yerlerinde ve bütün yıl boyunca öngörülebilir zamanlarda yiyecek veya sikke dağıtımları arayışı içinde olabileceğine işaret ediyor. Muhtaçlar için, düzenli hayır işlerinin bir rehberi camilerle zaviyeler arasında, imaretlerden özel evlere uzanan yiyecek ve barınak arayışlarına yol gösterebilirdi. Yine de, böyle durumların çoğunda, insanlar herhalde asla onları kısa vadede idame ettirecek olandan fazlasını almıyor ve statülerinde hiçbir önemli değişiklik olmuyordu. Ekonomik zorluklar karşısında savunmasızlardı ve sebepleri ne olursa olsun uzun vadeli ekonomik bunalımlarda hayatta kalmak için, olsa bile çok az kaynakları vardı. Dahası, yoksullar kronik olarak yetersiz beslendikleri, giyindikleri ve kötü barındıkları için bir taraftan ekonomik güçsüzlükleri onları sosyal ve siyasal olarak marjinalleştirirken, diğer taraftan zorluklar ve hastalıklar karşısında yoksul olmayanlara göre daha savunmasızlardı.

Üzerinde daha fazla kafa yorulması gereken başka bir husus, bağışların büyüklüğüyle sıklığının mali ve siyasi şartlara göre nasıl değişebileceği ve ayrıca cömertliğin miktarının kişisel eğilimlere bağlı olabileceğidir. Dolayısıyla yoksulların bayramlarda bir şey alacaklarına dair beklentileri bunun ne kadar olacağının veya ne kadar dayanacağının belirsizliğiyle azalıyordu. Üstelik genel hayır dağıtımlarına erişim halk arasında herhalde bir değildi. Değişik anlatıların açıkça ortaya koyduğu üzere, bir tarafta muhtemelen yoksul olmadıkları halde bağışı hak ettiği düşünülenler, diğer tarafta ise bir saray yahut başka kapalı ve düzgün bir mekânda sağlanabilecek denetlenebilir ve korunaklı şartlarda, belirli ölçüde bir şatafat ve saygınlık içinde bağışlarını alanlar vardı. Her hayırsever bağış gelişigüzel değildi. Memlûk döneminin Kahiresi'nde, Kurban Bayramı'nda dağıtılan para, zengin veya yoksul bir kimsenin buna hakkı olduğunu kanıtlayan bir makbuz sunmasıyla ödenirdi.[62] III. Murad'ın oğullarının sünnet şenlikleri sırasında, görünüşe göre ceplerinde para olan on binden fazla kaftan İstanbul Atmeydanı'nda

62 Sabra, *Poverty and Charity*, 53-54.



**Resim 14.** *Surname-i Hümâyûn*'dan, muhtaç insanlarla yetimlere dağıtılacak cepleri sikke dolu kaftanları gösteren resim. *Surname-i Hümâyûn* H. 1344, f. 41 1b. Topkapı Sarayı Müzesi'nin izniyle.

öksüzlerle yoksul insanlara dağıtılmıştı (Res. 14).[63] Osmanlı İmparatorluğunun imaretlerinde, yemek yeme hakkı olan herkes yiyeceklerini düzenli bir tarzda almak üzere kapıcılar tarafından içeri alınırdı.[64] Gelgelelim, müstahdem veya öğrenciler dışındaki insanların bir kâse çorba hakkını nasıl elde ettikleri ancak başka araştırmalarla açığa kavuşacaktır. Daha talihsiz muhtaçlar sultanların alay sırasında attıkları sikkeler için kapışmalı veya bir pay kapabilmek için halka açık ziyafet sofrasına kadar kendilerine ite kaka yol açmalıydılar. Osmanlı sünnet şenliklerine dair aşağıdaki tasvir, bu tür olayların güçsüzlere veya çekingenlere göre olmadığını gösteriyor:

> Sonra sıradan insanlara olağan yemekleri dağıtıldı ve her zaman yapıldığı gibi yere yüzlerce somun ekmek konuldu. Sultan kendi penceresinden ve onun hemen bitişiğindekinden oğlu, yarım saat boyunca sadece binlerce akçe değil, çok sayıda gümüş kuruş da saçtılar. Bunun yanı sıra aşağıdaki halka altın kaplama tavalar fırlatılıyordu. Bu öylesine bir hercümerç yaratıyordu ki her defasında bir iki insan ezilerek ölüyordu.[65]

Çekişmenin ve didişmenin daha az olduğu durumlarda bile hâlâ yakınlık, yani sikkelerin saçıldığı ve yemeğin konulduğu yere yeterince yakınlaşma sorunu vardı.

Vakıfların sunduğu kurumsal desteğe erişimin yasal bir düzenlemeye tabi olduğu hususunda kimi işaretler olmasına rağmen, bu bölümde tartışılan hayırsever dağıtımların önemli bir karakteristik özelliği son derece kişisel inisiyatifler veya bireysel şekilde kurumlaşmış girişimlerin bir birleşiminden meydana gelmesidir. Günlük veya yıllık temelde mükerrer dağıtımlara imkân tanımak için, dağıtımlara resmen izin verildiği, dağıtımların tanımlandığı ve kaydedildiği yerlerde bile, gözlemlenen bütün dağıtımlar Avrupa veya ABD bağlamlarında "açık hava yardımı" denilen türdendi; yani yardım alanların İngiliz ıslahevi veya fakirler yurdu gibi kapalı ve denetle-

63 Nurhan Atasoy, *1582 Surname-i Humayun: An Imperial Celebration* (İstanbul: Koçbank, 1997), 127.
64 Singer, *Constructing Ottoman Beneficence*, 63-64.
65 Johannes Löwenklaw, *Neuwe Cronica Türkischer Nation* (Frankfurt am Main, 1595), p. 489, alıntılandığı yer: Atasoy, *1582 Surname*, 44-45.

yen bir mekâna kapatılmasının veya orada yaşamasının talep edildiği bir durum değildi. Sakinlerden olmayanların dışarı atılması veya kurtarma yardımı dağıtımı gibi acil müdahalelerin dışında, İslam toplumlarında yoksulların denetimi ve yönetimi, genellikle bir modernleşme ve reform dönemi olarak nitelenen 19. yüzyıla kadar büyük ölçüde gayriresmiydi ve özel kişilerin elindeydi. Bu kitabın sonuncu bölümünde son iki yüz yıldaki bazı değişimleri ve bunların özel şahısların hayırseverliğini nasıl etkilediğini, devlet sosyal yardımlaşma hizmetlerinin nasıl geliştiğini, devletle özel inisiyatifler arasında rekabet yaşanan alanları ve hayırsever derneklerin doğuşunun İslam toplumlarındaki hayırseverlik uygulamasına nasıl ek etkenler getirdiğini inceleyeceğiz.

# BIR KARMA HAYIRSEVERLİK EKONOMİSİ

*Devletin bize bakması icap etmiyor mu?... Sağlık Müdürlüğü'ne gideceğim. Müdürü kınamak ve şöyle demek istiyorum: "Senin hastaların burada." Eğer valiyi görürsem, inan bana, ona halimizi açıklardım. Bizim anne babamız olmadığı için, devletin anne babamız gibi davranması gerekmez mi?*

Veremden ölmekte olan kız kardeşine bakan çocukla söyleşi, *Cumhuriyet*, 1934[1]

*Amerika Zekât Vakfı (AZV), hayırsever bağışları geliştirmeyi, cömert ve müşfik insanların destekleri için muhtaç kimselere doğrudan ulaşmasına yardım etmeyi hedefleyen uluslararası bir hayır kurumudur. Bizler, mali açıdan ayrıcalıklı bağışçılarımızla mali ihtiyaç içindeki bağış alanlar arasında köprü kurmaya çabalıyoruz, çünkü birinci grubun ikincisi karşısında sorumlulukları olduğuna inanıyoruz. AZV kendisini yiyecek, barınak, sağlık hizmeti temin ederek ve acil durumlarda yardımda bulunarak en yoksul toplulukların en temel ihtiyaçlarını bir nebze de olsa gidermeye adamıştır. AZV, insanları kendi ayakları üstünde durmalarına yardımcı olacak becerilerle donatmak için eğitim ve kurs imkânı da sağlamaktadır. AZV bu görevi şefkatle ama verimlilik ve hesap verebilirliğin katı standartlarına göre yürütmektedir.*

Amerika Zekât Vakfı'nın raporundan[2]

Bir zamanlar hayırseverliğin tarihi, aile merkezli ilgiden ve bireysel iyilikten modern refah devletine uzanan doğrusal bir geçişi anlatmak için yazılırdı. Bu geçişe, modern seküler yardımseverliğin ve mensupları, olağanüstü bir çeşitlilik gösteren hayır işlerinin icrası ve kolek-

1 Kathryn Libal, "'The Child Question.' The Politics of Child Welfare in Early Republican Turkey," *Poverty and Charity* içinde, ed. Bonner ve diğ., 267.
2 Http://www.thezakat.org/Mission-Statement.aspx (erişim: 10 Eylül 2007).

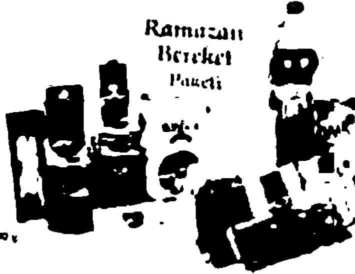
tif destek için bir araya gelen gönüllü sivil toplum kuruluşlarının gelişmesi eşlik ediyordu. Hayırseverliğe ve hayır uygulamalarında meydana gelen değişikliklere dair birçok inceleme, analizlerini kronolojik bir süreklilik doğrultusunda ve kamusal/özel, resmî/gayriresmi, yerel/merkezî ve bireysel/kolektif ikili karşıtlıklarına göre düzenliyordu. Ne var ki, küresel olarak, sosyal yardım sorumluluklarının zaman içinde bireylerin elinden devlete veya sivil toplum kuruluşlarına düzgün bir kronolojik geçişi söz konusu değildir. Bireysel hayırsever çabalar hiçbir zaman kesilmedi, ne de modern refah devleti meydana çıktığında zorunlu olarak azaldı. Daha ziyade, devlet birimlerinin ve yeni sivil toplum kuruluşu formlarının gelişimiyle birlikte, giderek çoklu birimlerin sosyal yardım, bayındırlık işleri ve kültürel hizmetler sağladığı bir "karma hayırseverlik ekonomisi" ortaya çıktı. Tarihsel olarak daha yakından baktığımızda, kamusal ve bireysel sosyal hizmetlerle refah hizmetlerinin daima bir dizi hayırsever tarafından sağlandığı görülür. Görünüşe bakılırsa, İngiltere gibi bazı devletler 19. yüzyıldan çok daha önce, yoksullara yönelik devlet merkezli yardım sistemleri kurarken, kiliseler ve loncalar gibi örgütler (ister devletle özdeşleştirilsin, ister bağımsız olsunlar) ortaya çıkışlarından itibaren bağış veya cemaat yardımı topluyor ve dağıtıyorlardı. Bireyler, aileler, coğrafî topluluklar, hükümdarlar, hanedan evleri, dinî tarikatlar, meslek loncaları, hükümetler, belirli bir amaç güden dernekler ve daha başka kurumlardan oluşan karmaya zaman içerisinde yeni oyuncular katılıp ayrılırken, diğer taraftan her birinin nispi katkısı artıyor veya azalıyordu ve bu yüzden karma hiçbir zaman sabit kalmadı.[3]

Önceki bölümlerde, tartışma büyük ölçüde hayırsever bireylere odaklanıyordu. Şimdi olduğu gibi eskiden de bu bireyler arasında en görünür olanlar varlıklı ve nüfuzlu insanlar, özellikle hükümdarlar ve hanedan aileleri ile devletin ve toplumun en yüksek mevkideki mensuplarıydı. İyilik, kamu yararına katkıyı hedef alan sürekli dindarlık ve hayır işlerinin bir parçası olarak münferit müminlerin meselesiydi. 19. yüzyılda, yeni

3 "Giriş" bölümü: Katz ve Sachsse, *The Mixed Economy of Social Welfare;* Peregrine Horden ve Richard Smith, "Giriş" bölümü: *The Locus of Care: Families, Communities, Institutions, and the Provision of Welfare since Antiquity*, ed. Peregrine Horden ve Richard Smith (New York: Routledge, 1998), 1-18; Nadir Özbek, "The Politics of Welfare: Philanthropy, Voluntarism and Legitimacy in the Ottoman Empire, 1876-1914," doktora tezi, Binghamton University, State University of New York, 2001, 4.






**Resim 15.**
Un, pirinç, çay, kahve, şeker, sıvıyağ, makarna, domates salçası, tatlılar vb gibi temel yiyecek maddeleri içeren indirimli ramazan paketi için bir süpermarket reklamı. İstanbul, Eylül 2007. Yazarın çektiği fotoğraf.

oluşturulan devlet birimleri ve sivil toplum kuruluşları sosyal hizmetlerin, bayındırlık işlerinin ve kültürel projelerin oluşturulmasını ve desteklenmesini üstlenerek veya paylaşarak, şimdiye kadar hayırseverlik ve yardımseverlik başlığı altında ele aldığımız işlevlerin dağıtılmasında aracı olarak bireyleri kullanıp hayır işlerine katılmaya başladılar. Bu yenilik devletle toplumun yerli ve yabancı eleştirmenlerinin başlatıp şekillendirdiği modernleşmeyi hedefleyen reform hareketlerinin bir parçasıydı ve siya-

si gücün hâlâ büyük ölçüde küçük bir sosyal zümrenin tekelinde olduğu toplumları etkilemenin yollarını arayan, giderek büyüyen, eğitimli ve sorumluluk sahibi orta sınıf tarafından sürdürülüyordu. Yeni kurumlar ile eskilere uzanan nüfuzları kişisel statüye ve aileye bağlığa, yerel veya profesyonel taraftarlara dayanan bireyler arasında bir güç mücadelesi baş gösteriyordu. Ayrıca, aynı fikirleri paylaşan bireylerin oluşturduğu grupların kolektif çabalarına dayanan sivil inanç örgütleri ve seküler kuruluşlar ortaya çıkıyordu. Devlet birimleri, bireyler ve sivil toplum kuruluşları bazen işbirliği bazen çekişme içinde sosyal hizmetler ile refah ve kamu hizmetleri sunmaya çalışıyorlardı.

Dini inanç hayırsever bağışta temel bir itici güç olmayı sürdürürken İslam toplumlarındaki hayırsever bağışların birçok geleneksel veçhesi gücünü korumaya devam etti. Bayramlar ve özellikle ramazan ayı hâlâ hayırseverliğin damgasını vurduğu zamanlardır (Res. 15). Zekât, sadaka ve vakıf insanların başlıca bağış biçimleri olarak varlıklarını sürdürdü. Verme eylemi büyük kamu projelerinden küçük bireysel girişimlere uzanan bir çizgide devam ediyor. Yeni olan, hayırsever bağışları toplamaya ve dağıtmaya katılan devlet kuruluşları ve tüzel kişiliği olan sivil toplum kuruluşlarıydı (yerel, ulusal ve uluslarötesi) ve bunlar çoğu zaman yardımı hak etme ölçütü olarak ekonomik ihtiyaca geçmiştekinden daha fazla vurgu yapıyordu. Yeni olan başka bir şey, hayırsever projelerin tanıtılmasında ve hayata geçirilmesinde modern mali araçların, teknolojilerin kullanımı ve yardımların modern iletişim ve ulaşımla genişleyen potansiyel erişim mesafesiydi.

Bu bölümde, büyük ölçüde Osmanlı İmparatorluğu ve Ortadoğu'dan alınan örneklere dayanarak hayırseverlik ekonomisinin değişen aktörlerinin izini süreceğiz. Osmanlı İmparatorluğu, bütün İslam toplumlarında yaşanan değişiklikler ve değişimler için her zaman tipik örnek olmasa da, zamanının en büyük İslam devletiydi ve içinden modern Ortadoğu ve Balkan uluslarının çoğunun çıktığı devletti. Dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nun ve ondan türeyen devletlerin deneyimleri, daha büyük bir İslam toplumları grubundaki hayır uygulaması ve düşüncesini etkileyen değişim türlerini ve ayrıca bu geçişlerin bir sonucu olarak uygulayıcılarla ulemanın karşı karşıya kaldığı bazı meseleleri kavramamızı sağlayabilir.

Seçilmiş, bürokratik ve kişilerüstü bir yönetimin hüküm sürdüğü modern çağda devletin [yardım] verme eylemi hayırseverlik olarak adlandırılmıyor. Ancak çağdaş hükümetler de sosyal refah yardımı, kamu hizmetleri, [acil] yardım ödemeleri, hayatta kalma mücadelesiyle veya tıbbi krizle yüz yüze gelen ülkelere uluslararası yardım bağışlarının yanı sıra ekonomik ve sosyal kalkınma fonları ile danışmanları şeklinde, bir zamanlar daha geniş bir hayırseverlik tanımı altında kabul gören katkılarda bulunmaktadırlar. Günümüzde devletin [yardım] verme eylemi sağlık, eğitim, sosyal yardım ve bayındırlık gibi bakanlıkların şemsiyesi altına giriyor ve işsizlik, sakatlık, doğum ve emekli ikramiyesi gibi kimi zaman "istihkaklar" (hak ediş) olarak anılan ödemelerle gerçekleşiyor. Bu ödemeler modern devletlerin yurttaşlarına karşı (bazen tartışmalı) yükümlülükleri haline geldi. "Refah yardımı"nın bir şekilde "hayırseverlik"le bağlantılı olduğunu düşünmek, özellikle devlet bütçesinden sosyal yardım ödemelerinin yapılmasını mümkün kılan vergilerin ödenmesi, ilke olarak gönüllülük esasına dayanmadığından bize garip gelebilir.[4] Oysa tarihsel olarak zayıfları ve nüfusun [başkalarına] bağımlı mensuplarını desteklemekten kimin sorumlu olduğunun izini sürmeye çalışır ve bireylere kıyasla devletlerin servetlerini nasıl kullandıklarını sorgularsak bu bağlantı aşikâr olur.

Bugün devlet kurumlarının asgari geçim ve diğer refah hizmetlerinin tedarikçisi olarak rolünün tartışılmadığı birkaç ülke var: "Temel ihtiyaçlar" neyi, kimin için, ne kadar ve hangi süreyle kapsamalıdır? Ayrıca, "temel ihtiyaçlar" listesi birçok yerde yiyecek, su, giyim ve barınağı kapsayan basit bir listeden sağlık hizmetleri, okuryazarlık, mesleki eğitim ve birtakım yaşlılık ve engellilik yardımlarını kapsayacak şekilde genişledi. Tüm dünyada çıkan sayısız yayın –akademik, politik ve popüler–, başarısız refah sistemleri hakkında çıkan makalelerin yanı sıra muhtaçlar, tek ebeveynler, işsizler, yaşlılar, çocuklar, göçmenler, engelliler veya özel ihtiyaç sahibi olarak yahut tartışmalı bir statüye sahip olarak tanımlanan başka herhangi bir kategoriye

4 Devlet ve yardımseverlik arasındaki ilişki hakkında, özellikle büyük bağışçıların perspektifinden devlet harcamaları ve kişisel bağışın rolleri hakkında bir tartışma için bkz. Francie Ostrower, *Why the Wealthy Give: The Culture of Elite Philanthropy* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 113-31.

ait olanlara yapılan devlet yardımını azaltmanın veya artırmanın hakkaniyeti hakkında yazılar içermektedir.

Devletin yardım dağıtma motivasyonları bireylerinkinden az çok farklıdır. En belirgin olarak, münferit dinî inançlarla ilgili manevi mülahazaların devlet birimleri üstünde nispeten daha az etkisi olabilir. Dahası, sözgelimi 17. ve 18. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nu simgeleyen, akraba ve hizmetlilerin de dahil olduğu büyük bir kapının nasıl geçindirileceğine ilişkin siyasi hesap ortadan kalkmamakla birlikte önemi azalmıştır. Yine de sosyal yardımlara bir siyasi hamilik şekli ve parti platformu olarak bakan hükümetler için yardım dağıtımında siyasi mülahazalar devreye girdiğinden motivasyonların birbirinden tamamen ayrılması mümkün değildir. Üstelik bireylerle hükümetlerin bağışçı olarak yaptıkları işler örtüşmektedir, çünkü her iki grup da fiili ihtiyaç, hak etmişlik tanımları, sınırlı kaynakların bölüştürülmesine dair kararlar ve etkili dağıtım stratejileri hakkındaki kaygıları paylaşıyor. Aynı zamanda, her biri seçkin bağışçıların payına düşen prestij ve nüfuzdan yararlanmak istediği için yardım dağıtımı bireysel bağışçılar, hükümetler ve sivil toplum kuruluşları arasında bir çatışma ve rekabet sahasına dönüşebilir. Aynı prestij bugün ayrıca hayır örgütlerinin çalışmalarını finanse edecek parayı bulma becerilerinde can alıcı bir etken haline gelmiştir.

Daha önce anlatılan karma hayırseverlik ekonomisini araştırmak için bu bölümde birkaç kilit konuya odaklanacağız: Osmanlı İmparatorluğu'nun bir refah devleti olarak karakteristik özellikleri; vakıfların organizasyonu ve yönetiminde yapılan devlet reformları; hanedan hayırseverliğinin ve zekâtın yeniden icadı; yoksullara karşı değişen tutumlar ile dernekler ve STK'lerin rolü. 19. ve 20. yüzyıldaki değişimler tarihsel olarak çok daha açık görülebilir, çünkü bunlar daha yoğun şekilde belgelenmiş ve zaten bazı bilimsel araştırmalara konu olmuştur. Bununla birlikte, değişim üstündeki bu odaklanma, hayırseverliğin önceki yüzyıllardaki uygulama ve ideolojilerinin durağan olduğunu önerme niyeti gütmüyor. Şüphesiz, araştırmalar devam ettikçe daha erken dönemlerdeki değişimler ve dalgalanmalar daha belirgin hale gelecek ve hayırseverliğin tarihsel değişimin nasıl hem bir öznesi hem de nesnesi olduğuna ilişkin daha kapsamlı bir analize dahil edilmesi gerekecektir.

Halil İnalcık bu konunun nihai sentezini içeren ve 1994'te yayımlanan *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi* adlı eserinin başlarında Osmanlı İmparatorluğu'nu bir refah devleti olarak nitelendirdiği "Ekonomik Akıl" başlıklı bir bölüme yer vermiştir. İnalcık'ın tezi, daha önce çeşitli bağlamlarda tartıştığımız, Müslüman bir hükümdarın esas hedefinin kamu refahını temin etmek olduğu ve ekonominin temel örgütleyici bir ilkesi olarak hizmet eden etkenin de bu kaygı olduğu fikrine dayanır. Osmanlı devleti ihtiyaç maddelerinin özellikle kentsel pazarlara nispeten düşük fiyatlarla arzını sağlayarak bir bolluk ekonomisini sürdürmeye çabalıyordu. Maslahat, ayrıca, sultanın öncü rolünü üstlendiği, münferit Müslümanların kapsamlı hayır bağışları vasıtasıyla da desteklenip güçleniyordu. Ne var ki, sonuç, orantısız miktarda özel servetin ticaret veya iş yatırımından ve kapitalist kâr getirisinden ziyade hayırseverliğe yönelmesiydi. Servetin toplum içinde yeniden dağıtımı kısmen vakıflar vasıtasıyla gerçekleşiyordu: Vakıflar büyük miktarda sermaye ve gelirin yanı sıra bayramlar ve özel zamanlarda hem sultandan başlayarak toplumun her seviyesinde karşılıklı hediyeler şeklinde hem de para ve diğer eşyanın hayır amaçlı bağışlanması şeklinde hediyelerin dağıtımını denetliyordu. Çok değerli kumaşlar ve kürklerden yapılan kaftanlardan tutun basit yün harmanilere, yeniçerilere üniformaları için verilen kumaşa ve değerli veya yarı değerli ahşap, seramik, metal, cam yahut kâğıt objelere kadar böyle vesilelerde dağıtılan her türlü eşyayı imal eden atölyeler hanedanın bu tür bağışlarını tedarik etmek için çalışıyordu. Bütün bunları sürdüren temel iktisadi faaliyet şekli köylüleri ve askeriyeyi destekleyen devlet mülkiyetindeki arazilerde yapılan tarımdı. Ek gelirler büyük oranda tarım dışı vergilendirme ile ticaret, imalat, fetih ve haraçtan geliyordu.[5]

Nispeten yakın tarihli olduğundan "refah devleti" terimine kısaca göz atmakta yarar var. "Refah" kelimesinin yardım faaliyetiyle bağlantı içinde yaygın kullanımı 19. yüzyılın sonlarında başlamış görünüyor; kavram gerek kamusal ve özel, gerekse açık ve kapalı alanlarda yapılan yardım ve rehabilitasyon çabalarını kapsıyordu.[6] "Refah devleti" spesifik bir terim olarak

5 Inalcik ve Quataert, *An Economic and Social History*, 45-52.

6 Michael B. Katz, *In the Shadow of the Poorhouse: A Social History of Welfare in America* (New York: Basic Books, 1986), 293.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra doğmuştur. Bir yazar, terime varlık kazandıran ideolojik değişimin nasıl vuku bulduğu şöyle tasvir etmektedir:

> Kötü durumdaki insanlar için yardım ağlarını geliştiren ve genişleten sosyal hizmet devleti fikrinden, herkes için asgari bir temel sağlayan "refah devleti"[ne geldik]. Farklı bir mecaz kullanacak olursak, "refah devleti" insanların uçurumdan düşmemesini temin etmek için bir çit inşa etmeye çalışıyorken eski sosyal hizmet devleti düşen herkesin tedavisi için uçurumun dibinde bir ambulans bulunduruyordu.[7]

Bu hedef, bireylere ilişkin bilginin toplanmasını sistemleştirmek ve düzene koymak, bireylerin imkânlarıyla ihtiyaçlarını sınıflandırmak; yardımı tanımlamak, tahsis etmek ve dağıtmak; (ne sonuncusu ne de en az önemlisi olarak) dağıtım için yeterli para, malzeme ve uzmanlığın bir araya getirilmesini sağlamak için moderniteyle ilişkilendirilen türde bürokratik kurumları gerektiriyordu.

Bundan dolayı, modern refah devleti, devlet destekli kurumların varlığına dayanır ve bütün uyrukları için nesnel bir kıstas, belirli ölçüde temel bir asgari geçim seviyesi, sağlık, yaşama şartları vb elde etme becerisini sağlamayı ve geliştirmeyi hedef alan resmî devlet girişimleriyle etkinliklerine bağlıdır. Refah devletini konu alan incelemelerin çoğu, yükselişini ister genel olarak modernleşmeye ve devletin artan gücüne, ister özellikle işçi hareketinin ve liderliğinin artan siyasi kapasitesine bağlasınlar, refah devletinin gelişmesini 19. ve 20 yüzyıllara yerleştirir.[8] Ancak refah devletinin, neredeyse hiçbir zaman, sosyal hizmetleri hükümetçe yürütülen ve desteklenen bir operasyon olarak tek başına sürdürmediğinin farkına varmak önemlidir. Daha ziyade, hükümet birimlerinin artan erişim ve heveslerinin

7 Asa Briggs, "Welfare State," *Dictionary of the History of Ideas* içinde, c. IV, ed. Philip P. Wiener (New York, 1973), 513.

8 Koven ve Michel refah devletlerinin tarihyazımını, kapsamlı referanslar vererek kısaca özetlemektedir, bkz. Seth Koven ve Sonya Michel, "Womanly Duties: Maternalist Politics and the Origins of Welfare States in Germany, Great Britain, France and the United States, 1880-1920," *American Historical Review* 95 (1990): 1080-84.

yanı sıra şahsi ve genel sivil toplum örgütleri ile çeşitli gruplar arasındaki ortaklıklardan oluşan bir karma da bireysel refahın sağlanmasına önemli katkıda bulunmaktadır.

Görünüşe bakılırsa İnalcık "refah devleti" terimini biraz farklı bir şekilde, kamu refahının Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün mantığı ve işleyişi bakımından ne denli önemli olduğunu vurgulamak için kullanıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun anakronik ve tartışmalı bir ideale denk düştüğü iddiasından ziyade, İnalcık'ın çizdiği portre Osmanlı devleti ve toplumunun esas özelliklerinden birine işaret ediyor. Onun yorumları, tek bir devlet yapısı veya kurumu şeklinden ziyade ahlak ekonomisinin altında yatan etik normları, yani devlet *ve* toplumda teşhis ettiği kalıcı bir değerler sistemini şekillendiren hayırseverlikle ilgili İslami ideallerin derin etkisi üstüne odaklanıyordu.[9] İnalcık'ın modern İslam âlimlerinden alıntılara ve Osmanlı toplumunda bulunan yeniden dağıtım mekanizmalarının örneklerine dayanan analizi, Osmanlı İmparatorluğu'nda hem devletçe desteklenen hem özel girişimlerden beslenen hizmet ve yardım inisiyatiflerinin ortaya çıkmasını özendiren bir ahlak ekonomisinin varlığına dikkat çekiyordu. İkinci bölümde tartışılan ahlak ekonomisi fikri etik değerlerin ekonomik davranış üstünde piyasa kaygılarına ve mali kaygılara ağır basacak önemli bir etkisi olduğunu öne sürer. İslam devletleri ve toplumlarının tarihini yazan bilim insanları, mesela ortaçağda Mısır'daki yiyecek darlığı sırasında Fatımi ve Memlûk sultanlarının davranışını ve Malezya köylülerinin devletin koyduğu zekât karşısındaki tavırlarını açıklamak için ahlak ekonomisi fikrine başvurmuşlardır.[10]

Osmanlı İmparatorluğu'nu ve belki bu kitapta atıfta bulunulan diğer devletlerden bazılarını refah devletleri değil de sosyal yardım ağlarından meydana gelen refah *toplumları* olarak nitelemek yararlı olabilir. İnsanlar aileler, mahalleler, köyler, meslek grupları, sufi tarikatları, kapılar ve benzer coğrafi köken veya inançtan kimselerin oluşturduğu birbiriyle örtüşen ağlara dahildi yahut dahil olmaya çalışıyordu. Bu kitabın değişik kısımlarında

9 Inalcik ve Quataert, *An Economic and Social History*, 45-46.
10 Shoshan, *Popular Culture*, 52-66; James C. Scott, "Resistance without Protest and without Organization: Peasant Opposition to the Islamic *Zakat* and the Christian Tithe," *Contemporary Studies in Society and History* 29 (1987): 417-52.

ele alındığı üzere, her ağ içinde yardım az çok şekillenmiş, rutinleşmiş veya kurumsallaşmıştı; sokakta bağış yapmaktan bildik bayram kutlamalarına, yiyecek ve vergi yardımı sunan vakıflara kadar uzanıyordu. Sosyal yardım ahlakı ve çare bulma sorumluluğu toplumun genelinde kök salmıştı ve sosyal hizmetlerin sağlanmasına sultan dahil bütün toplum katılıyordu, tek başına veya hatta en başta devlet değil.

Osmanlı döneminin büyük kısmında devlete ait refah kurumlarına en fazla benzeyen kurumlar muhtemelen büyük hanedan vakıflarıdır. Bu oluşumların Osmanlı seçkin zümresinin aracılığıyla yürürlüğe konan daha geniş bir devlet politikasının yansıması olduğuna işaret edilebilir, ama nihayetinde ademimerkeziyetçi bir nitelik kazanan bu bağımsız sosyal yardım kümelerinin meydana getirdiği ağ ile devlet destekli tek bir kurum arasındaki mesafe Osmanlı İmparatorluğu'nu bir refah devleti olarak adlandırmaya izin vermeyecek kadar büyüktür. Osmanlı döneminin büyük bölümünde, varlıklı insanların toplumun geri kalan kısmına karşı cömert olacağı beklentisi servet ve mevkilerinden dolayı başta sultan olmak üzere belirli bireylere odaklanıyordu ve bu, "devlet" diye anılan bir şeye yönelik bir beklenti değildi. Hatta Osmanlı devleti oldukça erken bir dönemden itibaren etkileyici bir bürokrasi geliştirmiş olmasına rağmen sosyal hizmetlerin dağıtımı bürokratikleştirilmemişti. Genel olarak bağışlar oldukça kişisel sayılırdı, en azından bugünkü anlamında tek biçim altında sistemleştirilmemiş, koordine edilmemişti.

Yardım alanlar da günümüzün refah devletlerindeki gibi ekonomik ihtiyaçla ilgili bir değerlendirmeye dayanan aynı ölçütlere göre seçilmiyordu. Daha ziyade, ihtiyaç kimileri için ekonomik kimileri için de sosyal ölçütlere göre tanımlanıyordu. Osmanlı yardımseverliğinin sunduğu çeşme ve köprü gibi bazı hizmetlerden genellikle herkes yararlanıyordu ve bunlar bugün sosyal hizmetlerden ziyade kamu yapıları olarak sınıflandırılabilir. Ancak Osmanlı yardımseverliğinin desteklediği kuruluşların birçoğu herkese açık değildi, öyle olması da öngörülmemişti. Mesela, yaşadıkları yerden dolayı kentlerin dışındaki insanlar büyük ölçüde hariç tutulmuştu; kızlar çoğunlukla okula (mektep ve medrese) gitmezdi; kütüphaneler okuryazar olanlara aitti; Hıristiyanlar ve Yahudiler doğal olarak camileri kullanmıyorlardı (en

azından cami avlularının oluşturduğu gölgeli şehir parklarından yararlanıp yararlanmadıklarını merak ediyor insan); hastanelere gelince, sayıları da yatakları da pek azdı ve ancak az sayıda insana hizmet sunuyorlardı.[11]

Osmanlı İmparatorluğu'yla refah devletleri arasındaki diğer bir fark, ikinci gruptakilerin sadece sosyal hizmetleri değil, bugün kalkınma yardımı dediğimiz olguyu da sağlamaya çalışmasıdır. Modern refah devletleri insanların kendilerini geçindirme becerisini geliştirmenin peşindedir, insanların "uçurumdan düşmemesi" için "çitler" inşa eder veya onlara yalnızca balık vermek yerine olta kullanmayı da öğretir. Refah devletleri sadece, bunların eksik olduğu yerde yiyecek, giysi ve barınak açığını kapatmakla kalmaz, çalışabilecek olanların çalışabilmesi ve kendi kendilerine yetebilmeleri için genel ve mesleki eğitim vermeye çalışır. Hükümetlerin bu hedeflere ulaşma girişimleri her zaman başarılı olmayabilir; ayrıca, bunlar daima duyarlılık ve beceriyle yürütülmemiştir ama amaçları geçici bir ferahlıktan genellikle daha kapsamlıdır. Bir önceki bölümde tartıştığımız gibi, bu fikir ortaçağ metinlerinde vardı, ama erken çağlarda sistemli şekilde nasıl uygulanmış olabileceğini gösteren pek fazla bulgu yok.

Son olarak, refah devletlerinde yardım dağıtma kapasitesi, büyük ölçüde vergilerden olmak üzere, düzenli gelir girişine bağlıdır. Bu gelirlerde çok büyük dalgalanmalar olmadığı veya refah yardımı dağıtımlarının mahiyetini değiştirecek politik kararlar alınmadığı sürece, devletin sağladığı imkânlar ve sosyal hizmetlerde sabit bir seviye korunur. İnalcık'ın dikkat çektiği üzere, Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyal hizmetler büyük ölçüde savaş ganimeti, askerî maaşlar ve tarımsal vergi gelirleri vasıtasıyla elde edilen bireysel servetin bağışlandığı vakıflar aracılığıyla sağlanıyordu ve belki şu an bildiğimiz anlamda bir Osmanlı refah devletinin doğuşundan söz edebileceğimiz 19. yüzyılın ikinci yarısından önce devlet hazinesinden yapılan düzenli bir harcama değildi. Kent pazarlarında el koyma ve fiyat belirleme (*narh*) dahil çeşitli Osmanlı devlet mekanizmaları kentlerin erzak ikmaline katkıda bulunuyordu. Tahılın yabancılara satışına konulan yasaklar dahil kasabalarla kentlere yiyecek sağlamanın denetimi Osmanlı refah toplumunun diğer yönleriydi. Bunlar, temel yiyecek iaşesini garanti etmek

11 Hastaneler hakkında bkz. Shefer, *Living with Death*.

için devletin sık sık özel kişilerden zorla aldığı destekleri veya katkıları oluşturuyordu.[12] Kasabalar dahilinde su tedarik ve dağıtımı, yiyecek dağıtımındakilere benzer şekilde, kısmen hanedanın ihsanlarıyla, kısmen de seçkin sosyal zümre mensuplarının vakıfları vasıtasıyla finanse ediliyordu.[13]

Osmanlı imaretleri Osmanlı İmparatorluğu'nu bir refah devleti değil de bir refah topluluğu olarak adlandırmanın neden isabetli olduğunu daha iyi örnekliyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda aşağı yukarı 550 yıllık bir dönem içinde iki yüzden fazla imaret inşa edilmiştir. Neredeyse hepsi standart özelliklere sahiptir: Çorbayla ekmek günde iki kez servis edılir, bayramlarda özel, daha zengin yemekler pişirilirdi. Görünüşe bakılırsa bütün bu imaretler kullanıcıları arasında sınıf ayrımı gözetiyor, belirli bir konumu olan insanlara yemek izni olan muhtaç kişilerden daha çok veya daha iyi yemek çıkarıyordu.[14] Ancak imaretler Osmanlı İmparatorluğu'nda yiyecek dağıtımının bileşenlerinden sadece biriydi. Çeşitli kurumlar –imaretler, zaviyeler, saraylar, evler– şehir sakinlerine temel ve düşük maliyetli asgari erzak ikmali ve iaşesi sağlayacak kapsamlı bir proje şeklinde hareket etmiş olabilirler ama öyle değillerdi. Faaliyetlerinin ne merkezî bir otorite tarafından, ne de kendi aralarında koordine edildiğine dair bir bulgu var.

İmaretlere daha yakından bakıldığında, Osmanlı İmparatorluğu'nda yardım dağıtımının sistemli veya kişiler üstü olmadığı belirginleşir. Yardımlar çok sayıda insana ulaşmış olabilir ama yardım alan kişiler önceden belirlenmiş ekonomik ihtiyaç ölçütlerine göre değerlendirilmiyordu. Daha ziyade, onların çoğuna imaretlerde yemek hakkı kazandıran, ulema, mektepliler, cami müstahdemleri, seyyahlar, sufiler, Osmanlı memurları ve sadık hizmetkârlar olarak mensup oldukları sosyal sınıflardı. "Refah devleti" terimiyle ilgili bir sorun, yoksullarla güçsüzleri tıpkı "hayırseverliğin" yoksulları hedef alan iyiliği ile aynı tarzda destekleyen bir devlet fikrini çağrıştırmasıdır; oysa Osmanlı sultanları ve vakıfları büyük sayıda yoksul olmayan insanı da des-

12 Bkz. M. S. Kütükoğlu, "narkh," *EI²*, VIII:964-965.

13 Genel olarak su tedariki ve özel olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki durum hakkında bkz. T. Fold ve diğ., "mā'," *EI²*, V:859-889 (878-883).

14 Genel olarak imaretler hakkında bkz. Amy Singer, "Imarets," *The Turks* içinde, c. III, ed. Hasan Celâl Güzel, C. Cem Oğuz ve Osman Karatay (Ankara: Yeni Türkiye Publications, 2002), 657-64. İmaretlerin yakın tarihli incelemeleri şu eserde bulunabilir: *Feeding People, Feeding Power*, ed. Ergin ve diğ.

tekliyordu. Ekonomik ihtiyaç, ölçütlerden sadece biriydi ve her zaman yeterli veya en önemlisi değildi.[15] Dahası, yiyecek dağıtımının örgütlenmesinde, Osmanlıların, yardım alan kişileri gelecekte kendilerine bakmalarını mümkün kılacak hale getirmeyi hedef aldığına işaret eden hiçbir şey yok. Aslında, tam tersi doğru olabilir: Yiyecek tedariki mekanizmaları yiyecek dağıtımlarını Osmanlı toplumu dahilinde gücü tanımlayan ve yerini belirleyen etkenlerin bir parçası olarak sürdürmek üzere tasarlanmıştı. Devlet yapısında 18. yüzyılın sonlarından itibaren vuku bulan değişiklikler, imparatorlukta gücün mahiyetini ve ayrıca yardım kuruluşlarının ağları ile sosyal ve refah hizmetlerinin örgütlenmesini derinden etkilemiştir. Bu sürecin kendisi sosyal hizmetlerin örgütlenmesinin daha önce ne denli dağınık olduğunu yansıtıyordu. Devletin genişleyen rolüne dair yeni tutumlar ve varsayıınlar, vakıfları, Osmanlı İmparatorluğu'nun dört bir yanında onlara bağımlı insanlar için geniş kapsamlı sonuçlar doğuracak şekilde temelden etkilemiştir.[16]

## Vakıf reformları

İkinci bölümde tartışıldığı üzere, tarihsel olarak vakıflar "İslam'ı bir toplum olarak finanse etmek" için ana vasıta olup her tipte sosyal ve kültürel kurumun oluşturulması ve sürdürülmesi bakımından merkezî bir öneme sahipti.[17] Vakıflar gönüllü hayırseverliğin en önde gelen şekliydi. İster Osmanlı İmparatorluğunda, Mısır'da veya Fransız işgali altındaki Cezayir'de, ister İngiliz idaresindeki Hindistan'da olsun, 19. yüzyıl reformlarının vakıflar üstünde geniş kapsamlı etkisi oldu. Bu sebeple, kurumun bu dönemde maruz kaldığı ve onu zayıflatan saldırıları anlamak önemlidir.

19. yüzyıla gelindiğinde tüm İslam dünyasında, mesela, günümüz Türkiye'si topraklarında ekilebilir arazilerin tahmini yüzde 75'i, Mısır'da beşte biri, İran'da yedide biri, Cezayir'de yarısı, Tunus'ta üçte biri ve

15 Amy Singer, "What's so Charitable about Ottoman Charity? [İbranice], *Jama'a* 15 (2006): 9-30.
16 Vakıf yasası ve yönetimindeki büyük ölçekli değişikliklerin genel bir tartışması için bkz. John Robert Barnes, *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire* (Leyden: E. J. Brill, 1987), bölüm 5, 7 ve 8; Seyit Ali Kahraman, *Evkâf-i Hümâyûn Nezâreti* (İstanbul: Kitabevi, 2006), bu eser Osmanlı vakıf yönetiminin bir özetini sunmakta ve o dönemin bütün sorumlu yetkililerinin listelerini içermektedir; Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).
17 Hodgson, *The Venture of Islam*, c. II, 124.

Yunanistan'da üçte biri olmak üzere büyük miktarda mülk vakıflara aitti. 18. yüzyılın sonunda, Osmanlı İmparatorluğu'nda aşağı yukarı 20.000 vakfın toplam yıllık kazancı hükümetin yıllık gelirlerinin üçte birine eşitti ve ekilebilir arazilerin belki yarısı ila üçte ikisi vakıflara aitti. Vakıf halindeki kentsel mülkler de hatırı sayılır bir miktardaydı.[18] Bu mülklerin birçoğu hemen hemen hiç vergi vermiyordu ve İstanbul'a gönderdikleri gelir fazlası meblağlar değişik vakıf gruplarının nazırları olarak hizmet veren bir avuç yetkilinin ceplerine giriyordu. Yaygın vakıf sisteminin, özellikle aile vakfı olarak anılan vakıfların, hükümetin askerî ve bürokratik reformları finanse etmek için özellikle kaynağa muhtaç olduğu bir zamanda imparatorluğun mali kapasitesine doğrudan zararı olduğu algısı yaygınlaşıyordu. İslam ülkelerindeki sömürge rejimleri de vakıfların zararlı etkilerine düzenli olarak dikkat çekiyordu. Yabancı gözlemcilerle bilim insanları da benzer şekilde, toprakların alım satımını ve gelişmeyi engellediği, ayrıca satış ve ipotek gibi olağan araçlar vasıtasıyla sermayeye erişmeyi önlediği için vakıfların tarımsal modernleşme yolunda başlıca ayak bağı olduğuna işaret ediyorlardı.[19]

Aynı zamanda, vakıfların bir hayır girişimi olarak meşruiyeti de sorgulanıyor, yine, ancak vakıftan en başta yararlanması hedeflenen aile silsilesinin yok olmasından sonra kamuya dönük amaçları destekleyen aile vakıfları üzerinde özellikle duruluyordu. Burası vakıflara yönelik tarihsel eleştirinin kapsamlı bir şekilde inceleneceği yer değil. Bununla birlikte, hukukçuların, hatırat yazarlarının ve vakanüvislerin benzer şekilde vakıfları uzun zamandır eleştirdiğine ve vakıf yasasının ve uygulamasının belirli veçhelerini –mülkiyet yasalarıyla çatışma, vakıf kurucunun mirasçılarının uğratıldığı zarar, yozlaşmış yönetim vb– tartışma konusu yaptığına ve vakıflara belirli aralıklarla el konulduğuna veya vakıfların daha sıkı yasal denetimlere tabi tutulduğuna dikkat çekmekte yarar var. Ancak vakıf 19. ve 20. yüzyıllara kadar bir kurum olarak sorgulanmıyordu.[20]

18 Sayısal veriler şu çalışmalardan alınmıştır: Powers, "Orientalism, Colonialism," 537; Timur Kuran, "The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Impact, and Limitations of the Waqf System," *Law and Society Review* 35 (2001): 849.
19 Bkz. Powers, "Orientalism, Colonialism," 538, ayrıca Timur Kuran'ın vakıf mirasının karamsar bir değerlendirmesi için: "Provision of Public Goods."
20 Powers, "Orientalism, Colonialism," 563-65; Singer, *Constructing Ottoman Beneficence*, 30-32.

Osmanlı İmparatorluğu için vakıflarla ilgili en büyük sorunlardan biri vakıf yönetiminin ademimerkeziyetçi yapısından kaynaklanıyordu. Vakıfların günlük yönetimi çoğu zaman kent veya taşranın seçkin ailelerine mensup yerel kişilerin elindeydi. Her hanedan vakfının, İstanbul'da daha yüksek mevkideki bir Osmanlı görevlisinin genel gözetimi altında olan yerel bir yöneticisi vardı. Bu nazırların en güçlülerinden biri Topkapı Sarayı'nın darüssaade ağasıydı. 16. yüzyılın sonlarından itibaren neredeyse bütün hanedan vakıflarının gözetimi onun elindeydi. Genellikle oldukça büyük olan bu vakıfların sayısı daha o zaman oldukça fazlaydı ve sürekli artıyordu. Sayıları sürekli artan, kutsal şehirler Mekke ve Medine (Haremeyn-i Şerifeyn) için kurulan vakıflar da darüssaade ağasının sorumluluğu altındaydı.[21] Bu vakıflardan gelir fazlasını toplama ve oralardaki makamlara atama veya yapılan atamaları onaylama hakları onun elindeydi; bu durum, nüfuzunu fazlasıyla artırıyor, onu (ve haleflerini) bütün vakıf yönetim sistemini elde tutmaya hevesli hale getiriyordu. Sadrazam, yeniçeri ağası ve şeyhülislam gibi başka önemli kişiler de giderek büyük sayıda vakfın sorumluluğunu çoğu zaman vakıf yöneticisi olarak kendilerinde toplamışlardı: Söz konusu vakıflar çoğu kez kendi dallarındaki devlet adamları tarafından kurulmuş ve kurucuları ölmüş bulunuyordu. Nihayetinde, vakıf gelirlerinin toplamı, merkezî hükümetin kendi bütçe ihtiyaçları için kullanamadığı önemli bir meblağdı; buna karşılık vakıf yönetimine kolay kolay meydan okumak mümkün değildi çünkü nazırlar payitahtta köklü çıkarları temsil ediyorlardı ve sultanın çevresindeki rakip hiziplerin çıkarlarını destekleyerek saltanatın gücünü sarsabilecek durumdaydılar.

Gelirleri devlet hazinesine yönlendirmek amacıyla Osmanlı vakıflarının yönetimine yönelik reform çabaları 18. yüzyılda başlamış ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra Ortadoğu ve Balkanlar'da yeni devletlerin ortaya çıkmasından sonra da devam etmiştir. Vakıf reformundaki uzun vadeli eğilimler, genellikle vakıfların yönetimini bürokratlara devretmeye ve vakıf gelirlerinin akışını merkezî hazineye ve oradan da tekrar başlangıçta yararlanan kimselere ve kamu harcamaları için kullanılmak üzere yeni bakanlıklara yönlendirmeye çalışıyordu. Aile mensuplarına ya-

21 Barnes, *Introduction*, 65-66; Bahaeddin Yediyıldız, "Vakıf," *İA* içinde, XIII; 160.

rar sağlayan vakıflar gitgide sınırlandırılıyor ve Avrupa vakıf kanunlarının etkisi altında dönüştürülüyordu. Sosyal hizmetler genel vakıflarca finanse ediliyordu ve reformlar bu vakıfları da etkiliyordu; bu amaçla ve Osmanlı Devleti'nin zaman içerisinde gelirler üstünde kontrolü yeniden nasıl tesis ettiğini anlamak için dikkatimizi reformlara yönelteceğiz. Esasen veya başlangıçta hayırseverlik fonları olan vakıfların söz konusu yeniden örgütlenmeleri, devletin sunduğu refah hizmetleri ile özel hayırseverlik arasındaki ilişkinin Osmanlı İmparatorluğu'nun sonlarında nasıl geliştiğini anlamak açısından önemli bir veçhedir.

19. yüzyılda vakıf gelirleri uğruna yürütülen bu şiddetli mücadele yeni bir çekişme değildi. Eğer daha erken değilse bile, 15. yüzyılda Sultan II. Mehmed'in zamanından itibaren Müslüman hükümdarlar, arazilerin çoğunlukla yüksek mevkideki devlet adamlarına temliki ve onların daha sonra bu arazileri vakıflara dönüştürmesi sonucu kaybedilen gelirlere yeniden kavuşmak için sık sık vakıflara el koymaya veya yönetimlerini denetlemek için devlet birimleri oluşturmaya çalışmışlardı. Vakıf reformu gelir fazlasını, yönettikleri kurumları ayakta tutmak veya geliştirmek için kullanmak yerine ellerinde tutan hanedan vakıflarının yöneticilerinin istismarlarını düzenli aralıklarla gündeme almayı da deniyordu. Hanedan vakıflarının yönetiminin ilk olarak 16. yüzyılın sonunda darüssaade ağasına devredilmesi de bunu düzeltmek için yapılan bir girişimdi.

Osmanlıların vakıf yönetiminde yaptıkları ilk kurumsal yeniliklerden biri, Sultan I. Abdülhamid (1774-89) tarafından *Evkaf-ı Hümayun Nezareti*'nin kurulmasıydı. İlk kurulduğunda nezaretin sultana ait yeni vakıfları denetlemesi ve darüssaade ağasının denetimine karşı bir denge oluşturmaya başlaması öngörülmüştü. I. Abdülhamid'i takip eden sultanlar döneminde darüssaade ağası evkaf nazırı olarak adlandırılınca bu çaba boşa çıktı. Bununla birlikte 19. yüzyılda ve özellikle Sultan II. Mahmud'un (1808-39) Tanzimat dönemini (1839-76) başlatan reformlarından sonra sultanın kendi gücü giderek pekişti ve dağınık otorite İstanbul'da ve sultanın şahsında yeniden merkezileşti. 1826'da yeniçeri ocağının yok edilmesi, bütün yeniçeri vakıf varlıklarının nezaret altında birleştirilmesini ve nezaretin otoritesinin daha da genişleyerek, darüssaade ağası, sadrazam, şeyhülislam

ve İstanbul kadılarının denetimi altındakileri içerecek şekilde hanedan vakıflarını kapsamasını mümkün kıldı. Bu eğilim, özellikle Haremeyn vakıf yönetiminin 1838'de nezarete dahil edilmesiyle devam etti. Bu şekilde, zamanla sözü edilen yüksek mevki sahibi memurların bağımsız güçlerinin ekonomik temelini oluşturan varlıkların yanı sıra bütün imparatorlukta Müslüman eğitimli sınıfın büyük kısmının mali temeli de doğrudan evkaf nezaretinin denetimi altına girmiş oldu.[22]

Yeniden düzenlenen sistem, uygulamada, vakıf gelirlerini doğrudan nezarete iletiyor, nezaret de harcama bütçesi olarak her vakfa yıllık bir meblağ tahsis ediyordu. 19. yüzyılın başında, camiler, okullar, tekkeler, imaretler ve diğer kamu hizmetleriyle sosyal yardım kurumlarının çoğu vakıf parasıyla finanse ediliyordu. Reformlarla birlikte eyaletlerdeki münferit yerel vakıf yöneticilerinin mali otoritesi azaltıldı, bu da sonuçta onların idari gücünü sarstı. Vakıfların başlangıçtaki amaçlarını yerine getirme becerileri de daralan bütçeleriyle birlikte azaldı. Bütün atamalar nezaret vasıtasıyla yürütülüyor ve ek fonlara ihtiyaç duyulduğunda başvuru yapılması gerekiyordu. Vakıflar için daha kötüsü, yıllık bütçelerinin kendi bireysel mülklerinin getirisine göre değil, imparatorluğun askeriye ve bürokratik reformlar gibi başka harcamalarını karşılamak üzere vakıf gelirleri üstünde tasarrufta bulunan merkezî yönetimin değerlendirmelerine göre belirlenmesiydi. Bu yüzden, evkaf nezaretinin kurulması, tek tek vakıfların yerel maaşlı memurları üstüne, mevcut bütçeye katkıda bulunmaksızın bir de merkezî bürokrasi katmanı eklemişti. Evkaf-ı Hümayun Nazırı zaman zaman fon darlığı çektiğinde Maliye Nazırı'na başvuruyor ve ondan *iane* alabiliyordu. Ne var ki daha sık karşılaşılan durum, yerel personelin ve vakıflardan yararlanan kimselerin bu açığı bizzat hissetmesiydi.[23]

Tüm Anadolu'da sufi tarikatları 19. yüzyılda vakıf yönetiminde gerçekleştirilen reformlardan özellikle etkilenmiş görünüyor. Sultan, yeniçerilerin tasfiyesiyle birlikte, uzun zamandır yeniçeri ocağıyla yakından özdeş-

22 Barnes, *Introduction*, 69, 80; Nazif Öztürk, "Osmanlılar'da Vakıfların Merkezî Otoriteye Bağlanması ve Sonuçları," *Le waqf dans le monde musulman contemporain* içinde, ed. Bilici, 21-22; S. Yerasimos, "Les waqfs dans l'aménagement urbain d'lstanbul au XIXe siècle," *Le waqf dans le monde musulman contemporain* içinde, ed. Bilici, 46.
23 Barnes, *Introduction*, 102-17; Yerasimos, "Les waqfs," 46-49.

leştirilen Bektaşi tarikatının lağvedilmesini emretti. Osmanlı devleti bütün Bektaşi malvarlığını devraldı ve 1840'ta diğer sufi tarikatlarının vakfedilmiş malvarlığının devralınması için bir ferman çıkardı. Bu, tekkeleri dolaysız gelir kaynaklarından mahrum bıraktı ve bunu takiben sultana sunulan arzuhaller, tekkelerin sadece dervişleri desteklemekle kalmayıp bütün imparatorlukta yerel yoksul insanlara yardım ettiğini de açığa vuruyordu.

Mesela, 1846 tarihli bir arzuhalde devletin Kütahya'daki yerel Seyyid Ahmed Zemci tekkesine desteği yeniden sağlaması isteniyordu. 1839'dan bu yana, âdet olduğu üzere seyyahlar, dervişler, yoksullar ve tekke bekçilerini beslemekte kullanılan ekmek, yağ, pirinç ve peynirin günlük tedarikindeki eksiklikler dervişlerle bekçileri vahim bir yokluğa itmişti. Bir fermanla vakfın tedariki eski düzeyine çıkarıldı. Bu suretle, henüz yeni kurumlar oluşturmadığı halde devlet, hem alışılmış bütçelerinden mahrum kaldıkları için artık bağımsız ayakta kalmaları mümkün olmayan mevcut kurumlar vasıtasıyla hem de bireylerin özel başvurularına karşılık olarak refah yardımı dağıtma sorumluluğunu doğrudan kendi ellerine aldı. Bu durum geleneksel refah kurumlarını zayıflattığından, devlet giderek sorumluluğu üstlendi ve aynı zamanda kimin yardım almaya devam edeceğini ve ne kadar alacağını kararlaştırmak noktasında daha geniş bir yetki edindi. Bütün maaşların merkezden onaylanması gerekiyordu ve bunlar boş kadroların aylıklarından, kimi zaman ödemelerde kesinti yapılarak tahsis ediliyordu. Mesela Nakşibendî şeyhinin dul karısı, kocasının ölümü üzerine gelirine el konulduğu için kendisi ve altı çocuğu adına yardım için başvurmuştu. Benzer dilekçelerde olduğu gibi, devlet aileye daha düşük, önceki gelirlerinin yarısından biraz fazla bir aylık maaş bağlayarak karşılık vermişti.[24] Aslında, Osmanlı devleti, bireysel hayırseverlik kaynaklı mikro ekonomilerin meydana getirdiği yığılmayı, refah devleti sisteminin başlangıç adımları olarak yeniden düzenliyordu. Görünen o ki, bunu doğrudan böyle yapmak niyeti olmaksızın yapıyordu; daha ziyade, buradaki daha büyük maksat daha önce dağıtılmış gelirleri yeniden elde etmekti.

Hükümet, tarikatların gelirlerini denetleme ve azaltmaya ek olarak İstanbul'daki bütün dervişlerin adlarını kayıt altına alma politikası gütmeye

24 Barnes, *Introduction*, 93-94.

başladı. Bunun amacı, maaş almaya uygun olan insanların sayısını sınırlandırmak, bu yolla kentte dervişlere yardım için gerekli toplam fonu azaltmaktı. İsimleri kaydetme, ayrıca [yardıma] layık dervişler ve tekkelerle ilişkilendirilen değersiz berduşlar arasında ayrım gözetme, geçmişte en fazla değer verilenler arasında olan, hayırsever bağışların doğal alıcıları sayılan ve vakfedilmiş birçok tekkeden yararlanan bu yoksul insan grubuna karşı değişen tutumu yansıtıyordu. Bir grup olarak zaten çok azalmışlardı ve bireyler olarak hayat seviyeleri fonlardaki kesintilere ayna tutar şekilde perişan haldeydi.[25]

Bu değişiklikler gözle görünür haldeydi ve gerek Osmanlı uyruklu, gerek yabancı gözlemcilerin dikkatini çekiyordu. İstanbul'u ve Osmanlı eyaletlerini 1828'de on altı ay boyunca turlayan ve 1840'ların sonunda geri dönen İngiliz yazar Charles McFarlane'in (1799-1858) tasvirinde bu kötü durum, abartıyı ve dramatik süslemeyi hesaba katsak bile, açıkça görülür. Yazar ikinci ziyaretinden sonra şöyle der:

> Yine de, sanıyorum, vakıflara ait malvarlıklarının çoğunun gelirlerinin bir kısmı zaman zaman köprü, çeşme, han onarımlarına ayrılıyor ve bunların hiçbiri tamamen yıkılrnaya terk edilmiyordu. Şunu gerçekten emin olarak söyleyebilirim ki, artık yıkılmış ve bir işe yaramaz durumda bulunan bu eserlerin hatırı sayılır bir kısmı 1828 yılından daha eski olmayan bir tarihte kabul edilebilir derecede iyi onarılmış durumdaydı. Ama dinin kökünü kazıyan reformcular ve her yanda reformlara gösterilen saygı, herhangi bir taşınmaz mala sadece ve sadece caminin verebileceği güvenliği tamamen yok etti; onlar, söz yerindeyse, "Türk Kilisesi"nin bağımsızlığını yok ettiler; haris ellerini imparatorluğun neredeyse bütün vakıflarına doladılar ve ulema, mollalar ve medrese talebelerinin geçimini, camilerle medreselerin bakımını, köprülerle hanların onarımını genel devlet hazinesinden karşılamaya girişiyorlar ve hükümet olarak, daha önce vakıf yöneticilerinin yapmış olduğu yahut yapmaları gereken şeyleri yapmaya çalışıyorlar. Bundan dolayı, çok az istisnayla, camilerle medreselerin başlarını rezil bir yoksulluk, din talebeleri takımını

25 Barnes, *Introduction*, 100-01.

paçavralar içinde, ibadethanelerle minarelerin en güzellerini utanç verici şekilde ihmal edilmiş ve hızla çökmeye yüz tutmuş bir halde, köprüler, çeşmeler ve hanları ise tasvir ettiğim durumda görüyoruz. Vakıflar devlet tarafından yönetildiğinden beri kamu yararına yapılmış eserleri sürdürmek için hiçbir şey yapılmadığı herkesin dilinde.

McFarlane yabancılar arasında böyle açıklamalar yapan tek kişi değildi ve [bu durum] Osmanlı arşivlerindeki bulgularla, en azından yoksullaşmış din görevlilerinin durumunu esas aldığımız sürece uyuşuyor görünüyor.[26] McFarlane'in gözlemleri aynı zamanda hem bayındırlık işlerinin hem bireysel refah yardımı ödemelerinin, tek tek vakıflar tarafından ayrı ayrı ve farklı şekilde finanse edilme aşamasından hükümetin yükümlülüğü altına geçtiği dönemi eksiksiz olarak yansıtır. Bu dönem ayrıca hükümetin, gerçekleştirdiği reformlar vasıtasıyla din âlimleri ve talebelerin meydana getirdiği büyük bir sınıfının statüsünün altını oyduğu bir zamandı.

Binalarla başka yapıların doğrudan dış görünüşlerindeki aşikâr çöküşe, yoksulların eğitiminin ve onlara verilen yardım hizmetinin kalitesindeki çöküş eşlik ediyordu. Vakıfların orijinal vakfiyelerinde kurucularının niyetleri beyan edilir ve yöneticilerine ilk talimatların ana hatları bildirilirken, yukarıda alıntılan bulgular bu hedefleri gerçekleştirme noktasında azalan bir beceriyi teyit ediyor. Evkaf-ı Hümayun Nezareti memurları arasındaki yozlaşma –fonların zimmete geçirilmesi ve mülklerin yasadışı bir şekilde gizlice devri– kurumları daha da yıpratıyordu. Osmanlı vakayinameleri ve arşivlerindeki bulgulara baktığımızda, öyle görünüyor ki 1860'lara gelindiğinde bakanlık büyük ölçüde kendine ve memurlarına hizmet ediyordu, ama vakıfların kendisine pek katkısı olmuyordu. Vakıf mülklerini daha fazla istismar edilmekten koruma çabasıyla, o tarihte vakıfların kayıt, vergilendirme ve gözetim yetkisi *Defter-i Hakani Nezareti*'ne devredildi.[27] 1863'te

26 Alıntının yapıldığı eser: Charles MacFarlane, *Turkey and its Destiny: The Result of Journeys Made in 1847 and 1848 to Examine into the State of that Country* (Londra: John Murray, 1850), 396-97. 1840'ta yazan Piskopos Southgate Bağdat hakkında benzer gözlemlerde bulunuyor ve hükümetin vakıflara el koymasını kınıyordu. *A Tour through Armenia, Persia and Mesopotamia* içinde, bunun için bkz. MacFarlane, *Turkey and its Destiny*, 396-97, not.
27 Barnes, *Introduction*, 150.

vakıfların idaresiyle ilgili çıkarılan yeni bir yönetmelik devam etmekte olan reformları daha sade ve sarih bir hale getirdi ve bu düzenleme Osmanlı İmparatorluğu'nda, ardından Türkiye'de 1936'da çıkarılan vakıflar kanununa kadar vakıf yönetiminin temeli olarak hizmet etti.[28] Evkaf Nezareti'nin yerini 1924'te, Türkiye Cumhuriyeti'ndeki, Osmanlı vakıflarını yöneten Vakıflar Genel Müdürlüğü aldı. Cumhuriyetin kuruluşu sırasında, yönetimi resmî bir otoritenin elinde olan bütün vakıflar devletleştirildi. 1954'te, devletleştirilen vakıfların sermayesi kullanılarak Türkiye Vakıflar Bankası kuruldu. Vakıflar Bankası başka herhangi bir banka gibi işlev gördüğü halde, kârlarının bir bölümünü başlangıçta vakıf olarak kurulan eserlerin bakımına ve öğrenci bursları ile yurtlarına ayırmaktadır. 1967'ye kadar çok az yeni vakıf kuruldu; o tarihte Amerikan vakıf yasasına ve İslam hukuku geleneklerine dayanarak hazırlanan yeni vakıf kanunu vakıf kurma konusunda yeniden canlanan isteklere ayrı bir ivme kazandırdı.[29]

Vakıf reformları sadece Osmanlı İmparatorluğu'na özgü olmayıp Mehmed Ali (1805-48) döneminde Mısır'da, ayrıca Fransız işgalindeki Kuzey Afrika'da ve İngiliz işgalindeki Hindistan'da da baş gösterdi. Sonunda vakıf kanunları sömürgeleştirilmiş ve yeni bağımsız olmuş bütün İslam devletlerinde reforma uğradı, bunun için ya şeriat hükümleri tamamen Batı vakıf kanunlarıyla değiştirildi ya da çoğu yerde hem şeriat hem Batı kanunlarına dayanan yeni yasalar çıkarıldı. Bayındırlık projelerini destekleyen vakıflar genellikle aile mensuplarına yarar sağlayanlardan bir şekilde farklı işlem görüyordu.[30]

Vakıfların kullanımının azalmasının birçok sebebi vardı. Kimi yerlerde, sözgelimi Sovyet Orta Asya'sında, Suriye ve Mısır'da vakıflar devrimlerle ortadan kalktı. Güney Asya'da İngiliz yönetiminin varlığı, İngiliz hayırseverlik kanunlarının yürürlüğe konulması ve İngilizlerin İslam kanunlarını yorumlama tarzı, vakıf kuruluşunun devamı açısından uygun değildi. Vakıf yasalarının değiştirilmesinin arkasında yatan saikler ve genel anlamda vakıfların önemindeki azalma bir yerden diğerine deği-

28 Öztürk, "Osmanlılar'da Vakıfların Merkezi," 23.
29 Faruk Bilici, "Introduction," *Le waqf dans le monde musulman contemporain* içinde, ed. Bilici, 12, 57-58.
30 Bkz. Peters ve diğ., *"wakf,"* 11:78-81 ve şu eserdeki makaleler: Bilici, ed., *Le waqf dans le monde musulman contemporain.*

şiyordu, ama değişimi sürükleyen etkenler arasında genellikle şunlar vardı: Kanunların laikleştirilmesi; miras yasasında, vakfa bir yeniden taksim aracı olarak duyulan ihtiyacı gereksiz kılan değişiklikler; vakıfları da bu anlamda gereksiz kılan genel anlamda mülkiyet haklarında sağlanan daha büyük koruma; devlet destekli refah kurumlarının oluşturulması; vakıf yasasında, bazen başka kurumsal şekiller lehine vakıfların cazibesini azaltan reformlar.[31]

Vakıfların elindeki malvarlığını "kurtarmak" modernleştirme projeleri açısından genellikle hayati bir unsur olarak görülüyordu. Bununla birlikte bu çabaların bir vakfa ait taşınmaz mallar üzerindeki fiili etkisi hakkında, bu tür malların devrini gerçekleştirmenin daha külfetli (ama imkânsız değil) olması olgusunun ötesinde, çok az araştırma yapılmıştır. Birçok reform, tarımın ve mülkiyet hakkının modernleştirilmesinde vakıfların başlıca engel olduğu varsayımına dayanarak tasarlandığı ve yürürlüğe konduğu için, bu soruyla ilgili araştırmalar özellikle önemliydi. Tarımsal gelişmeyle ilgili iddiaları, vakıfların varlığına karşı öne sürülen siyasi, ticari ve mali itirazlardan veya kurucularının samimi hayırsever niyetlerine gölge düşüren şüphelerden ayrı olarak kanıtlamak yararlı olurdu.

Vakıfların ve Osmanlı Evkaf Nezareti'nin kaderi sadece vakıflar karşısındaki tutumlara değil, ama aynı zamanda yardımın etkili bir şekilde dağıtımında devletin rolüne dair değişen fikirlere bağlıydı. Vakıfların çoğunun azalan mali kapasiteleri onları yoksullara yardımda ve talebelerle hocalara maaş ödenmesinde, imaretlere gelen herhangi bir kimsenin doyurulmasında, binalarla başka yapıların idamesinde, kısaca vakıf yardımına alışmış insanlara sosyal, kültürel ve refah hizmetlerini sunmakta daha aciz kılıyordu. O zaman kilit soru şudur: İmparatorluğun her yanında vakıfların azalan kapasitelerinin yarattığı boşluğu hangi aktörler doldurdu? Varlıklı bireyler eski yükümlülükleri yerine getirmek için yeni yollar mı buldular, yoksa sorumlulukları yeni devlet kurumları tarafından başarıyla üstlenildi mi? Gördüğümüz gibi vakıf, ekonomik bir aktör olarak gayet sağlam bir seküler varlığa sahip olsa da, kökleri İslam hukukunda ve dinî uygulamada olan bir kurumdu. Vakfın yerini neyin aldığını araştırırken, yeni formların

31 Peters ve diğ., *"wakf,"* XI:78-81, 94-99.

kuruluşunun, gerekçesinin veya işleyişinin ne ölçüde bir bilinçle, İslami yahut seküler olduğunu da sormak zorundayız.

### Hanedan hayırseverliğinin yeniden icadı

Hükümdarlar önemli bireysel bağışçılar olarak varlıklarını sürdürdüler. Bununla birlikte kendisi de halka sosyal ve refah hizmetlerinin sağlanmasında gittikçe daha faal davrananan, modernleşmekte olan bürokratik bir devlet aygıtı aracılığıyla hüküm sürüyorlardı. Sarayın, 19. yüzyılda devletin sağladığı hayır dağıtımları ve refah hizmetlerinde yaşanan yeniliklerle yan yana devam eden rolüne şu iki vaka ışık tutmaktadır: Mehmed Ali Paşa'yla (1805-48) haleflerinin yönetimi altındaki Mısır'da gerçekleşen reformlar ve imparatorluk payitahtı İstanbul'da özellikle II. Abdülhamid'in (1876-1909) saltanatı ve Jön Türkler dönemi (1908-18) sırasındaki gelişmeler. Bu yöneticiler, yeni devlet bağlamında ve ayrıca eğitimli ve profesyonel bir orta sınıfın doğuşuyla birlikte kendi güç ve konumlarını meşrulaştırıp pekiştirmek için refah yardımı dağıtımının eski ve yeni formlarını birleştirdiler. [32]

Mısır'da Mehmed Ali'nin yönetimiyle başlayan değişiklikler devletin, uyruklarının hareketini ve yerleşimini kontrol etmek için gittikçe daha fazla müdahale ettiği saldırgan bir modernleşme programının bir parçasıydı. Askerî seferler ve benzer şekilde büyük ölçekli tarımsal ve sınaî yenilikler artan sayıda insan gücünü gerektirdi ve bunun için Mısır'ın dört bir yanından köylüler bu işlere koşuldu. Büyük Kahire ve İskenderiye kentlerinde modernleşme hamlesi –pazarlarda ve halka açık alanlarda, kent sakini olmayan göçmenlerin sürülmesi ve dilencileri sokaklardan uzaklaştırma çabaları da dahil– emniyet faaliyetlerinin daha ısrarlı bir şekilde yürütülmesi yoluyla insanları daha fazla düzene sokma amacı güdüyordu. Bu gayretlerin bir parçası olarak yeni devlet kurumlarının kapıları yerel yoksul ve talihsiz kimseleri de kapsayacak şekilde açıldı. Bunların içinde Kahire'de, Sultan Kalavun'un *Mahal'ül-Fukara* (Fukara Yurdu) olarak tanınan ortaçağ hastanesi *maristan* (1284'te inşa edildi) ve şimdi Takiyat Tulun diye anılan İbn Tulun Camisi

32 Ener, *Managing Egypt's Poor*, xxiv; Nadir Özbek, "The Politics of Poor Relief in the Late Ottoman Empire 1876-1914," *New Perspectives on Turkey* 21 (Güz 1999): 1-33; Nadir Özbek, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Sosyal Yardım' Uygulamaları: 1839-1918," *Toplum ve Bilim*, no. 83 (Kış 1999/2000); 111-32; Özbek, "Imperial Gifts."

vardı (1880'e gelindiğinde bir anıt olarak restore edilmek üzere kapatılmıştı). Bunlar hem düşkünlerevi hem akıl hastanesi olarak hizmet veriyordu. İskenderiye'de iki kurum daha kuruldu: Kışla el-Sadaka ve Takiyat Kabbari. Bunlar, yiyecek ve barınak sunan yeni bir yetimhane ve terk edilmiş çocuklar yurduydu, ama insanları işe yerleştirmek gibi planları yoktu.[33] Hastaneler ve çeşitli türde yurtlar Kahire'nin kentsel görünümünde yeni bir şey olmasa da devletin insanları oralara yerleştirmeye yönelik aktif müdahalesi yeniydi. Geçmişte, bakacak kimseleri olmayan veya kamu düzeni için tehdit oluşturan akıl hastası insanlar hastanelere kapatılır, ama yoksullara çoğunlukla aileler, komşular, imaretler ve sufi zaviyeleri tarafından bakılırdı. Takiyat Tulun aynı anda barınak ve hapishane olarak hizmet veriyordu, çünkü insanlara orada ya zaptiyenin tavsiyesiyle ya da, eğer neden kamusal destek almaları gerektiğine dair ikna edici bir sebep sunabilmişlerse, kendi istekleri üzerine zaptiyenin onayıyla yer veriliyordu. Sakinlerden biri serbest kalmak istediğinde, dilencilik yapmayacağını veya başka bir şekilde kamuya rahatsızlık vermeyeceğini temin eden bir kefil bulmak zorundaydı.[34]

Yardım dağıtan cami ve imaret gibi bildik mahaller yeni tür yardım kurumlarıyla yan yana varlığını sürdürdü. Öksüz çocukların okuması, beceriler edinmesi ve evlenmesi için yüzlerce yıldır vakfedilmiş okullar ve fonlar mevcutken, yetimlerin bakımını ve sorumluluğunu üstlenecek resmî kurumlar ancak 19. yüzyılın sonuna doğru kuruldu. Buralar sadece veya öncelikle evsiz yoksul öksüzlere açık değildi, görünüşe bakılırsa sadece bir ebeveyni olan yahut ebeveynleri çalışmaktan aciz bazı çocukları da kabul ediyorlardı. Bu sayede, Mısır demiryolları için çalışırken bir bacağını kaybeden Ahmed el-Bahiri adlı biri, Hıdiv Abbas Hilmi'ye bir dilekçe göndererek oğullarının, sonunda hem onu hem kendilerini geçindirebilmeleri için, sanayi meslek okuluna ve İskenderiye'deki İslami Hayır Cemiyeti (kuruluşu 1879) tarafından kurulan yetimhaneye kabul edilmelerini istiyordu. Üç yüz yıl önceki, sakatlanmış Osmanlı gazisi Ahmed gibi bu Ahmed de yoksulluk yardımı almak için gerekli özel izin için hükümdarına şahsen başvuruyor-

33 Ener, *Managing Egypt's Poor*, 20-21.

34 İslam toplumunda tıbbi hayırseverlik bağlamı dahilinde akıl hastalarının tedavisine ilişkin en ciddi değerlendirme için bkz. Michael Dols, *Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

du. Ancak selefinden farklı olarak Mısırlı Ahmed, hanedanın vakfettiği bir imaretten kendisi için garantili bir sadaka değil, bir hayır örgütü tarafından kurulmuş bir kurumdan oğulları için mesleki eğitim talep ediyordu.[35]

Mısır'la kıyaslandığında, vakıf reformları dışındaki başka önemli değişiklikler Osmanlı İmparatorluğu'nda biraz daha geç bir dönemde görülmüştür. II. Abdülhamid geleneksel sadaka dağıtımlarını ve hassa hazinesinden hediyeleri önemli miktarda artırmış ve kendisinin baş iyilik kaynağı olarak rolüne dikkat çekmek amacıyla yeni yoksul yardımı türleri ilave etmiştir. Padişahın cuma günü dağıttığı sadakalar hem sultanın herhangi bir selatin camisine gidiş geliş alayına eşlik eden törenlerin bir parçası olarak hem de kentin değişik yerlerindeki başka selatin camilerinde devam etmiştir. Bu olaylarda II. Abdülhamid'in projelerini modern kılan yeni teknolojilerin avantajlarından ve yeni söylemlerden yararlanılırken, bir taraftan da söz konusu olaylar, birçoklarınca gerici bir tutum olarak değerlendirilse de, sultanın gücüne payanda olmuştur.

Bu projeler arasında 1896'da tamamlanan *Darülaceze* ve 1899'da açılan Hamidiye Çocuk Hastanesi (*Hamidiye Etfal Hastane-i Âlisi*)* vardı. Her ikisi de sultanın önemli ve fazlasıyla reklamı yapılan katkılarıyla inşa edilmiş ve bunların süregiden başarıları saray tarafından finanse edilen ve denetlenen milli basında ilan edilmişti. Sultanın iyiliğini anlatan bu reklamlar ancak birkaç kişinin gözünden kaçabilirdi. Bu yeni kurumlarla ilişkili törenler, –sözgelimi binlerce yoksul oğlanın Çocuk Hastanesi'nde modern, sıhhi şartlarda sünnet edilmesi– yaygın bir etki yaratıyordu. 1906'ya ait bir fotoğrafta, o yıl, Abdülhamid'in tahta çıkış yıldönümünde sünnet edilen binlerce çocuk arasından bir grup belgeleniyordu (Res. 16). Fotoğraf, II. Abdülhamid'in atası III. Ahmed'in (1703-30) desteklediği benzer bir olayın anısını kutlayan 18. yüzyıla ait tabloyu akla getiriyor. Ancak 18. yüzyıla ait resim sultana sunulan bir albüm için yapılmışken ve sarayın kütüphanesinde korunurken, Abdülhamid'in hayırseverlik fotoğrafı hastanenin salnamesi ile bu ve benzer olaylarla ilgili kapsamlı hikâyelere yer veren günün gazetelerinde yayımlanıyordu. Sultanların uzun zamandır aşina olunan

35 Ener, *Managing Egypt's Poor*, 102-3. Osmanlı askeri Ahmed hakkında bkz. 4. bölüm.

* Şimdiki adıyla Şişli Etfal Hastanesi –ç.n



**Resim 16.** II. Abdülhamid (h. 1876-1909) tarafından İstanbul Hamidiye Etfal Hastahane-i Âlisi'nde sünnet ettirilen oğlanların fotoğrafı (Ağustos 1906). Fotoğraf, sultanın tahta çıkışının 13. yıldönümünde, onun emriyle yayınlanan salnamede yer almıştır. Nadir Özbek'in izniyle.

hayırseverlikleri artık baştan aşağı modern tıbbi bir dekorda sahneleniyor ve popüler medyada yazılar ve fotoğraflarla kayda geçiyordu. Sultanın hayırseverliğinin genişliğini, sünnet olan çocukların, ailelerinin ve dostlarının çevresinin çok ötesinde muazzam sayıda insana doğrudan ve somut olarak sergiliyordu. Elbette hastaların çoğu İstanbul veya yakın eyaletlerdendi, ama Anadolu'nun daha uzak yerlerinden de hastalar geliyordu.[36] Böyle bir töreni tasvir eden bir gazete haberinin sözleri modern bir kamu kurumunu değil, hane-i hümayunu çağrıştırıyor ve sultanın etrafında tek bir aile yaratılmasını vurguluyordu: "Orada zengin fakir babaların mini mini yavruları bir aile-i vâhide şeklinde içtima etmişler, hepsi sanki bir babanın evladı, hepsi sanki bir birinin sevgili kardeşleri..."[37]

36 Özbek, "Imperial Gifts," 213-15.
37 Özbek, *Sabah*, no. 3429, 7 Haziran 1899, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet. Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914* (İstanbul: İletişim, 2002) içinde.

Saray törenleri ve simgelerinin kullanımıyla birlikte geleneksel retorik, köklü Osmanlı gelenekleriyle önemli bir bağı koruyordu. Mehmed Ali'nin Mısırı'nda yoksullarla ilgilenecek yeni ve daha uzmanlaşmış devlet kurumları oluşturuldu, ama bunlar hâlâ Mısır hükümdarının, *hıdiv*'in bireysel hayırseverliğinden kaynaklanıyor gibi algılanıyordu. Yardım isteyen dilekçeler doğrudan ona hitap ediyor, bazısı kentlerin dışından gönderiliyor, hatta bazısı Mekke'den geliyordu. Bu dilekçelere verilen olumlu cevaplarda da yardımın özellikle hıdivin ihsanıyla (*ihsanen min'el Hidivi*) sağlandığı belirtiliyordu. Varlığını koruyan sadece münferit bir hanedan bağışçının kimliği değil, aynı zamanda İslami hayırseverliğin dil, zamanlama ve olay mahallinin kullanım şekline yansıyan ideolojik çerçevesiydi. Osmanlı sultanlarıyla Mısır hıdivleri benzer şekilde, bireysel refah ve destek projelerini bilinçli bir şekilde teknik bakımdan modern olarak sunuyor, buna karşılık onlar hakkında konuşmak için Kuran'ın tanıdık kelime dağarcığından *ihsan*, *sadaka* ve *hayrat* kelimelerini seçiyorlardı. Tıpkı yoksulların yönelebileceği birden çok yardım kaynağı olduğu gibi, [yardımı] veren kişilerin davranışlarını motive eden ve şekillendiren birkaç ideoloji katmanı vardı; çünkü bu süreçte hanedanlar, bürokratlar, seküleştirici güçler inanç, cemaat ve meslek kimlikleriyle etkileşim içindeydi. Hem Mısır'da hem Osmanlı'nın imparatorluk merkezi İstanbul'da, devletin kurumsal ve tüzel bir sosyal refah ve yoksullara yardım aktörü olarak rolü 19. yüzyıl boyunca giderek arttı.

### Yoksul yardımının yönetimi

Değişikliklerin bir yönü de yoksullara ve yoksulluğa karşı değişen tutumdu. Vakıf reformu gibi kurumsal değişiklikler [yoksullara, yetimlere, düşkünlere vs yönelik] ilginin sorumluluğunun mahiyeti ve merkezi hakkındaki yeni fikirleri yansıtıyorken, giderek daha çok yoksulları hedef alan ilgiye ilişkin yeni tutumlar ise ihtiyaç ve istihkak (hak ediş) kavramlarının tanımlarındaki değişikliklerle ilişkilendiriliyordu. Daha önce gördüğümüz üzere, hükümetin, seküler kanunları ve çoğunlukla yetişkin erkekler olmak üzere insanların, yeni tür bürokratik ve resmî pozisyonları doldurmak amacıyla, geleneksel medrese müfredatının dışında kalan konularda eğitim görmesini destekleyen adalet ve eğitim bakanlıkları kurmasıyla birlikte, ule-

manın ve din görevlilerinin statüsü belki doğrudan sorgulanmamakla birlikte sınırlandırıldı. Eğitim, sağlık ve bayındırlık bakanlıklarının kurulması daha önce vakıfların yerine getirdiği işlevleri büyüyen devlet bürokrasisiyle bütünleştirdi. Yeni devlet makamları ve kuruluşlarının oluşturulmasıyla ve eski kurumların yeniden tanımlanmasıyla birlikte yoksullara sağlanan bakım ve yardım da değişti. Bu konular 19. yüzyıldan önce pek incelenmemişti. Geçmişte muhtaç insanlar, yoksul insanların özellikle kentlerde hastalık ve sosyal huzursuzluk gibi tehditlerle ne ölçüde özdeşleştirildiğine ve yaşadıkların yerin doğrudan ekonomik şartlarına bağlı olarak herhangi bir yerde az ya da çok hoşgörülüyorlardı.

Kıyaslayacak olursak, yardıma muhtaç yoksulların davranışını düzenleyen mevzuat tüm Avrupa'da erken modern ve modern dönemlerde daha yaygın hale geldi. Dördüncü bölümde ele aldığımız üzere, o yüzyıllarda kimin yoksul olduğunu ve kimin yardımı hak ettiğini tanımlamaya yönelik ilgi, söz konusu insanları fiziksel olarak ıslahhane, yoksullar yurdu ve hapishanelerde tutarak, zanaat ve ticaret sahalarında çalışmaya zorlayarak, belirli kentsel alanlardan veya bazı kentlerden büsbütün dışlayarak, ayrıca suça özenenlerin gözünü korkutmanın bir aracı olarak dilenciliği yasaklayıp hayatlarını yeniden şekillendirerek denetim yolları bulmayı içerecek şekilde genişledi. Gerçekten yoksulluk, sağlıklı ve [yardımı] hak etmeyen kişiler ile yoksullukları bir şekilde geçerli ve bundan dolayı [yardımı] hak eden kişiler arasında yapılan daha katı bir ayrımın parçası olarak suçla daha yakından özdeşleştirilir hale geldi.[38] Arkasından buna, devletin, devletçe finanse edilen desteğin seviyesi, kapsamı ve süresi dahil olmak üzere yoksullar karşısındaki yükümlülüklerini tanımlamaya yönelik bir değişiklik eşlik etti. Yardım alacak kişileri seçmek ve onlara verilecek desteğin düzeylerini belirlemek için gerekli bürokrasi ve sistemler hayata geçirildi. Bu konu 19. yüzyılın sonlarından itibaren Birleşik Amerika ve Avrupa'da da hükümetlerin insanların hayatlarını düzenlemek için yapacağı müdahalenin optimal ölçüsü bağlamında tartışılıyordu: Devlet ile kamu hazinesi ne kadar

38 Yoksulları bir yere kapatarak üstlerindeki denetimi artırma, suçlular ile duygusal ve zihinsel rahatsızlıkları olanlar dahil olmak üzere hayatları öngörülen bir normdan sapan insanları bir yere kapatmaya ve tedavi etmeye yönelik daha büyük bir hareketin parçası olarak görülebilir. Duygusal veya zihinsel olarak rahatsız olanlar hakkında bkz. Foucault, *Madness and Civilization* ve Foucault, *Discipline and Punish*.

sorumluk almalıydı ve sorumluluğun ne kadarı bireylerin iyilik dürtülerine ve derneklerin inisiyatiflerine bırakılmalıydı? Yoksullarla nasıl ilgilenileceği tartışması giderek yoksulluk hakkında ne yapılacağına ilişkin daha kapsamlı ve daha kişiler üstü soruyu içine alacak şekilde genişledi.[39]

İstanbul'da derviş tekkelerinin kapatılması ve 19. yüzyılda tüm imparatorlukta buralara ve diğer vakfedilmiş kurumlara yapılan mali yardımın azalması, yoksullarla ilgilenen başlıca mekânlardan birini devreden çıkardı. Tekkelerin yerini almak için ortaya çıktığı anlaşılan yeni bir uygulama, muhtaç sayılan ve resmî bir listeye eklenen insanlara düzenli ve uzun vadeli bir temelde devletçe finanse edilen "yoksul maaşları"nın (*muhtâcın maaşı*) ödenmesiydi ki bu, Cezayir merkezli Harameyn Vakfı'nın Mekke'yle Medine'deki yoksullara dağıtımlarını andırıyordu.[40] Burada da giderek, yardım almak için hak eden ve hak etmeyen yoksullar arasındaki ayrımlara dayanan daha katı ölçütler geliştirildi. 19. yüzyıl ortasında Mısır'dan bir örnek, bu ayrımı ve bunun yoksullara yönelik yeni yardım şekilleriyle bağlantısını örnekliyor. Kahire'deki Takiyat Tulun yoksullar yurduna bir ailenin üç mensubu başvuruyordu: Kör bir adam ve yarı kör annesiyle kız kardeşi. Kabul izni için zaptiyeye karşı sorumlu olan doktorlar adamla annesini onaylıyor, ama kız kardeşin talebini sağlıklı olduğuna ve büyük ihtimalle kendisini ayakta tutacak bir iş bulabileceğine dayanarak geri çeviriyorlardı. Geleneksel olarak ve hâlâ yardımı hak ettikleri düşünülen kör insanlar yeni devlet kurumuna rahatça kabul edilmişti. Buna karşılık, görünürde herhangi bir fiziki engeli olmayan genç bir kadının çalışabileceği ve yardıma muhtaç olmadığı farz ediliyordu.[41]

Takiyat Tulun tıbbi yetkililerle birlikte zaptiye tarafından yönetiliyordu. Uyguladığı usuller zaptiyenin, kamu düzenini yönetmek ve koru-

39 Önceki bölümde daha etraflıca ele alındığı üzere, Avrupa ve Kuzey Amerika yoksullarının tarihine dair kapsamlı bir literatür var. Mesela bu büyük ve giderek artan literatürün örnekleri için bkz. Jütte, *Poverty and Deviance;* Geremek, *Poverty;* Paul Slack, *The English Poor Law, 1531-1782* (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1995); Gertrude Himmelfarb, *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (New York: Alfred A. Knopf, 1984); Gertrude Himmelfarb, *Poverty and Compassion: The Moral Imagination of the Late Victorians* (New York: Alfred A. Knopf, 1991); Koven and Michel, "Womanly Duties."

40 Özbek, '"Sosyal Yardım' Uygulamaları," 115-16; Hoexter, "Alms in Ottoman Algiers."

41 Ener, *Managing Egypt's Poor,* 53.

makla ilgili sorumluluklarının bir parçası olarak devlet destekli yardıma erişimi denetlerken ve aynı zamanda hak eden ile etmeyen yoksullar arasında ayrım yaparken giderek daha önce başka yetkililerce (muhtesip gibi) ifa edilen işlevleri üstlendiğini gösteriyor. Osmanlı Zaptiye Müşirliği 1846'da tesis edilip 1870'te bir bakanlığa dönüşürken, Mehmed Ali Paşa'nın Mısır Zaptiyesi 1835'te kurulmuştur.[42] Yoksullarla ilişkisinde ise zaptiye, 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nda işsiz insanlar olarak tanımlanan serserilere karşı giderek daha saldırgan bir tutum benimsedi; söz konusu insanlar sadece istenilmeyen ve nahoş kişiler olarak değil, aynı zamanda suçlu olarak görülür hale geldiler. Osmanlı'da serseriliğe ilişkin ilk yönetmeliklerde, istikrarlı gelir akışını garanti etmek ve kentlerde nüfus baskısını önlemek için tarımsal nüfusun köylerde tutulması amaçlanmıştı. Zaptiyenin genel olarak halk ve özel olarak yoksullar karşısında değişen rolü bugün bilim insanlarınca tarihsel kaynak olarak kullanılan zaptiye kayıtlarında görülebilir. Bu kayıtlar ister Takiyat Tulun gibi kurumlara kabul edilme veya bunlardan salıverilme kayıtları, ister yardım dilekçeleri, isterse terk edilmiş çocuklar, dilenciler ve başka fakir kimselere ait raporlarda olsun, yoksul insanlar hakkında önemli bilgiler içerir. 1890'a gelindiğinde, Osmanlı hukuku belirli bir ikameti veya işi olmayan kimseleri "serseri" olarak görüyor, 1909'da çıkan "Serseri ve Şüpheli Kişiler Hakkında Kanun" (Serseri ve Mazanne-i Sû' Eşhas Hakkında Kanun) ise serseriliği suç sayıyor ve mahkûm edilenleri sürekli şüpheli ve zaptiye gözetimine tabi kişiler olarak sınıflandırıyordu.[43]

Yoksullar karşısında değişen tutumlar ve onlarla ilgilenecek yeni kurumlar ile otoriteler, yine 19. ve 20. yüzyıllarda değişen hem yerel etkenlerin hem de dış etkilerin bir sonucuydu. Modernleşme projeleri sadece yeni teknoloji ve bilginin sunulmasını değil, halka açık kentsel mekânların görünüşünün değiştirilmesini de hedefliyordu. Bu, dilencilerle yoksul serserilerin mümkün ölçüde ortalıktan kaldırılması demekti ve bir taraf-

42 Khaled Fahmy, "The Police and the People in Nineteenth-Century Egypt," *Die Welt des Islams* 39 (1999): 340-77; Ferdan Ergut, "Policing the Poor in the Late Ottoman Empire," *Middle Eastern Studies* 38 (2002): 150; Ener, *Managing Egypt's Poor*, Önsöz, 10-11.
43 Bkz. sözgelimi Fahmy, "The Police and the People"; Ener, *Managing Egypt's Poor*, Liat Kozma, "Women on the Margins and Legal Reform in Late Nineteenth-Century Egypt, 1850-1882," doktora tezi, New York University, 2006; Ergut, "Policing the Poor," 151-60.

tan seyyahlar dilencileri Mısır'ın (ve Ortadoğu) manzarasının bir parçası olarak gözlemlemeyi sürdürürken, Mehmed Ali hükümetinin ve haleflerinin politikaları onları ortalıktan temizlemeye çalışıyordu.[44] Yoksullarla ilgilenmek ve onların aleni görünürlüğünü denetlemek Ortadoğu'ya gelen Avrupalıların zihinlerinde modern bir devlet yaratmakla ilişkilendirilmeyi sürdürdü ve yerel Ortadoğu hükümetlerinin politikalarında da artan ölçüde böyle oldu. Zamanla, yoksulları idare etmekteki başarısızlık, Avrupalılarca yerel hükümetlerin daha genel anlamda meselelerini halletmekten aciz olduklarının bir göstergesi olarak görülür oldu. Diğer taraftan, 20. yüzyıla gelindiğinde, yoksullarla, özellikle de yoksul çocuklarla, ilgilenmek dünyanın dört bir yanındaki yurttaşlar tarafından, Ortadoğu'nun yeni ortaya çıkan devletleri dahil olmak üzere sağlıklı yeni bir ulusal nüfusun oluşturulması bakımından birinci derecede önemli sayılmaya başladı.[45]

Bu değişikliklerin birçoğunun altında yatan, 19. yüzyılın önde gelen Mısırlı aydını Rifa'a Rafı et-Tahtavi'nin (1801-73) yazılarında açıkça dile getirildiği gibi, sadece sorumlu bireyler değil, aynı zamanda sorumlu bir devlet fikriydi. Tahtavi devletin ve özel yardımseverliğin yoksulların refahını garantilemek için üstlendiği çağdaş sosyal sorumlulukların doğrudan bir öncülü olarak hayırsever bağışlar yapan halifelerin ve sonraki sultanların geleneğine dikkat çekiyordu. Tahtavi, ayrıca, yalnızca tembel olan sağlıklı yoksullarla sürekli devlet yardımını hak eden özürlü yoksullar arasında da bir ayrım yapıyordu. Çeşitli İslam ve Avrupa düşünürlerinden etkilenen Tahtavi kamu refahına katkıda bulunan bir etken olarak el emeği dahil çalışmaya büyük değer veriyor ve [yardımı] hak eden yoksullar arasına talebeleri dahil etmekle birlikte ulemanın kamu desteğini hak ettiğini düşünmüyordu. Bu bakımdan, dördüncü bölümde ele alınan, sağlıklı insanların kendi geçimleri için çalışma yükümlülüğünü vurgulayan İslam düşünürlerini hatırlatıyordu. Tahtavi'nin doğrudan etkisi altında kalsın veya kalmasın, vakıf yönetimine ilişkin Mısır reformları bütün ulemaya nakdi yardımı büyük oranda azalttı. Tahtavi üçüncü bir yoksul sınıfın mahiyeti üstünde de kafa

44 Ener, *Managing Egypt's Poor*, 26-48.

45 Bu gelişmenin izi şu eserde açıkça sürülür: Ener, *Managing Egypt's Poor*. Sağlıklı bir nüfusun inşası bağlamında yoksul çocukları himaye etmenin yeri hakkında ayrıca bkz. Libal, "The Child Question."

yoruyordu, bunlar büyük ölçüde ve muhtemelen haksız yere Mısır'ın toprak sahibi ve varlıklı kentsel seçkin zümresinin insafına kalmış olan, esas olarak köylülerden ama aynı zamanda kentli zanaatkârlardan meydana gelen çalışan yoksullardı.[46]

Muhtaç yoksullarla ilgili tutumlar değişirken Tahtavi yoksul olmayıp daha önce vakıflardan yardım alanlar arasında öne çıkmış olanları da yardım alacak kimselerin dışında tutuyordu. 19. yüzyılın sonuna yaklaşıldığında bu insanların birçoğu devlet memuru haline gelmişti ve hükümetin ilgili dairelerinden düzenli maaş alıyorlardı. Öte yandan imaretlerin özellikle yoksullara yiyecek dağıtan merkezler haline geldiği görülüyor. Bununla ilgili dolaylı bulguyu, Jön Türklerin 1911'de İstanbul'da ikisi dışında bütün imaretleri kapatmasından elde ediyoruz. Bu tedbir kısmen kamuoyunun dikkatini, hükümet kurumlarının ikame edeceği hanedan hayır işlerinden uzaklaştırmak niyetini güdüyordu. Gelgelelim hükümet çok geçmeden, Balkan savaşlarının ardından Osmanlı İmparatorluğu'na akan Müslüman muhacirlerle şişen, ayrıca bu savaşlar ve bunu takiben Dünya Savaşı'nın memlekete getirdiği darlıkla giderek yoksullaşan bir nüfusun acil ihtiyaçları karşısında imaretleri yeniden açmak zorunda kaldı.[47] Meşruti monarşiyi yeniden dirilten ve sonunda II. Abdülhamid'in saltanatını sona erdiren Jön Türk ihtilalinin, sultanla ilişkilendirilen ve özellikle de sultan hakkında olumlu bir portre çizen uygulamaları tasfiye etmek için elinden geleni yapmaya çalışması şaşırtıcı değildir. Jön Türkler bunların yerine Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti* gibi kuruluşları teşvik etti ve sarayla ilgili simgelerden arındırılan yoksulluk yardımını bürokratikleştirmeyi sürdürdü.

## Zekâtın yeniden icadı

19. yüzyıl reformları giderek bürokratikleşen ve sekülerleşen Osmanlı ve Mısır devlet kurumlarının sağladığı refah hizmetlerine tanık olurken köklü bir İslami hayırseverlik dili ve aynı şekilde hem hükümdarların hem bireylerin kişisel iyilikleri varlığını devam ettirdi. Kamusal refah ve

46 Juan R.I. Cole, "Al-Tahtawi on Poverty and Welfare," *Poverty and Charity* içinde, ed. Bonner ve diğ., 223-38.
47 Singer, "Imarets."
* Şimdiki adıyla Türkiye Kızılay Derneği –ç.n.

yoksulluk yardımının sorumluluğunun toplum genelinde özel bireyler, yeni bağımsız dernekler, yöneticiler ve devlet kurumları arasında dağıtıldığı bir ahlak ekonomisi de varlığını sürdürdü. Resmî olarak örgütlenmiş bir proje olarak zekât toplama 20. yüzyıl boyunca Ortadoğu, Asya ve Afrika'da sömürge ve ardından bağımsız uluslar olarak ortaya çıkan İslam devletlerinde gitgide görünür hale geldi. Bununla birlikte, zekât ödemesi, tarihçinin izini sürebileceği çok fazla belge bırakmasa da bireysel temelde her zaman mümkün olduğundan ve yaygın olduğu varsayıldığından, bunu bir "zekât dirilişi" olarak nitelemek zordur. Zekât vermek Müslümanların vecibelerinden biri olduğundan, devletin bu işe karışmadığı yerlerde bile insanların çoğunlukla bunu yerine getirmek için bir yol bulduğunu farz etmek lazım.

Daha önce tartıştığımız gibi, görünüşe bakılırsa resmî zekât tahsildarları tarafından zekât toplanmasının istikrarsız bir tarihi olmuştu. Ancak zekâtı devletin toplaması ilkesi şeriata dayanıyor ve resmî toplama zaman zaman yeniden canlandırılıyordu. Zekâtın Müslüman idareler tarafından tarih boyunca belirli aralıklarla *yeniden* devreye sokulması, devletin [zekât] toplamasının İslam dünyasında birçok yerde defalarca başarısız olduğunun bir göstergesidir. Reformcu bir programı olan düşünürler veya hükümdarlar zekâtı devlet düzeyinde resmî ekonomik sistemin bir parçası olarak yeniden sunmayı seçiyorlardı. Bunun zaman ve mekâna dağılmış birçok örneği vardır: 11. ila 13. yüzyıllarda Kuzey Afrika ve Ispanya'da Murabıtlarla Muvahhitler; 12. yüzyılda Suriye ve Mısır'da Selahaddin; 17. yüzyılın ortalarında Senegal Vadisinde Znaga Berberilerinden İmam Nasreddin; Nijerya'da Sokoto Halifeliği (1817-1903); 18. yüzyıldan beri Arap Yarımadasına hükmeden Vahabiler ve 19. yüzyılın sonlarından itibaren Sudan'da Mehdiciler. Sahraaltı Afrikası'ndaki İslam devletlerinden birçoğu sömürge öncesi dönemde şu veya bu şekilde zekât topluyordu. Zekât Fas ve Kuveyt'te geçmişteki bir tarihten 19. yüzyılın sonuna kadar, Yemen'de de 1962 devrimine kadar devlet tarafından merkezî olarak örgütlenmiştir. Resmî zekâtı yeniden başlatmanın bağlamları özdeş değildi. Muvahhitler ve Vahabiler gibi bazılarının niyeti köktenci bir program savunmaktı. Diğer tarafta Selahaddin, görünüşe bakılırsa, zekât toplamayı daha önce Şii Fatımilerin ve Hıristiyan Haçlılarının hükmettiği bölgelerde Sünni denetiminin yeniden

kurulduğunu vurgulamanın bir yolu olarak getirmişti. Beklenebileceği üzere, yürürlüğe konduğu yerde resmî zekât her zaman veya hatta esas olarak yoksullara yardıma yönelik olmaktan ziyade askerî personel, saray görevlileri ve ulema dahil olmak üzere geniş bir yelpazeyi destekliyordu.

İslam düşünürleri 20. yüzyılda zekâta –güçlü bir resmî İslam kimliğine sahip devletler bağlamında sosyal adaleti ve kamusal refahı artırmak için mali bir mekanizma olarak– yeni bir önem atfettiler. Suudi Arabistan (1951), Malezya (1955), Libya (1971), Yemen (1975), Pakistan (1980) ve Sudan (1984) dahil sayısız Müslüman devlet zekâtı devlet tarafından toplanacak ve harcanacak bir resmî bir vergi olarak koydu. Ürdün, Bahreyn, Kuveyt ve Mısır'da hükümetçe desteklenen veya denetlenen zekât toplayan kurumlar vardır.[48] Sözgelimi Ürdün'deki *Zekât Sandığı* Evkaf Bakanlığı tarafından yönetiliyor ve bakanlığın bütün Ürdün'de zekâtı hem toplayan hem dağıtan, ayrıca klinikler işleten, burslar veren ve mesleki eğitim düzenleyen komiteleri var.[49] Yeniden başlatılan, zekâtın devletçe örgütlenmesi uygulaması farklı şekillere bürünüyor ve bu ülkelerin yurttaşlarını değişik yollardan etkiliyor; uygulamaların ne denli başarılı olduğuna ilişkin değerlendirmeler ise çeşitli. Düzenli ve eksiksiz zekât ödemeleri yoluyla gerçekleşen servetin yeniden dağıtımının, sosyal refah projeleri ve sınıf gerginliklerinin yatıştırılması için önemli bir temel olması bekleniyordu. Pakistan'da Seyyid Mevdudi (1903-79) gibi Müslüman aydınlar ideal şartlarında vücut bulan zekâtın, İslami yönetimlerce benimsenmesinin, temelleri sağlam bir şekilde şeriata dayanan ve kapitalizmin eşitsizlikleriyle sosyalizmin katı kısıtlamalarından kurtulmuş İslam devletlerinin kuruluşu yolunda belirleyici bir adım olacağını ileri sürüyorlardı. Mevdudi'nin türettiği bir terim olan "İslami ekonomi",

48 Zysow, "zakāt," XI:410, 420; Holger Weiss, "*Zakât* in Pre-Colonial Sub-Saharan Africa. A Tentative Survey. Part One" (Helsinki, 2000), 26-29, http://www.valt.helsinki.fi/kmi/Julkais/ WPt/2000/ WPl 00HW.HTM (erişim: 5 Temmuz 2007); Holger Weiss, "*Zakât* in Pre-Colonial Sub-Saharan Africa. A Tentative Survey. Part Two" (Helsinki, 2000), http://www.valt.helsinki.fi/ kmi/Julkais/WPt/2000/ WP2004.HTM (erişim: 5 Temmuz 2007); Holger Weiss, "Attempts to Establish an Islamic Economy: A Survey on Zakāt in Some Nineteenth-Century Muslim States of the Bilad as-Sudan" (Helsinki, 2000), 2, www.valt.helsinki.fi/kmi/Tutkimus/Sal/Weiss% 20accrapaper.htm (erişim: 27 Aralık 2006); Jonathan Benthall and Jerome Bellion-Jourdan, *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World* (Londra: I. B. Tauris, 2003), 72.

49 Janine A. Clark, *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen* (Bloomington: Indiana University Press, 2003), 109.

sadece entelektüel bir araştırma sahası olarak değil, aynı zamanda Müslüman işadamlarına ve kâr ile kiranın para kazanma yolu olarak faizin yerini aldığı İslami ilkelere göre yönetilen Al Baraka gibi bankalara rehberlik eden bir uygulama olarak ortaya çıkmıştır.[50] Zekâtın modern finansal formlar ve araçlara uygulanması, bu konulara hitap eden kapsamlı bir teknik literatür üretmiştir. Bu konuda bir örnek birinci bölümde alıntılanan, zekât hakkında belirli sorulara cevaplar ve çeşitli türde yatırımlarla gelirlerin zekâtını doğru hesaplama yardımı sunan kamusal ve özel internet siteleridir.

Mısırlı aydın ve modern Sünni köktenciliğinin ideologu Seyyid Kutub (1906-66) zekâtı ekonomik eşitsizliği düzeltecek güçlü bir faktör ve sosyal adaleti artıracak bir etken olarak destekliyordu. Seyyid Kutub, Müslüman Kardeşlerin Mısır'da öncü filozofu ve tüm İslam dünyasında 20. yüzyılın en çok okunan İslami düşünürlerinden biri olduğundan yazdıklarına dikkatli bir şekilde bakmakta yarar var. Kutub, *İslam'da Sosyal Adalet* adlı tanınmış eserinde, zekâtı, ibadetlerini yerine getiren Müslümanların olduğu bir toplumda sosyal adalete ulaşmanın ayrılmaz bir unsuru olarak tasvir ediyordu:

> Zekâtın hâsılatına gelince, yasa şudur: Zekât sadaka olarak verilmemeli, hak olarak alınmalıdır. [Kuran'da belirtildiği üzere] "Mallarında (yardım) isteyen ve (iffetinden dolayı isteyemeyip) mahrum olanlar için bir hak vardır." (51:19) Bu hisse devlet tarafından alınır ve bedeni ihtiyaçlarını karşılamak, haysiyetlerini ve vicdani güçlerini korumak için Müslümanların refahına harcanır.[51]

Kutub zekâtın, toplumu örgütlemek için saf kapitalist bir temeli reddeden bir ahlak ekonomisi için şart olduğunu açıklıyordu. İslami ekonomik düşüncede doğal bir denge olduğunu iddia ediyordu:

50 Timur Kuran, "On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought," *International Journal of Middle East Studies* 21 (1989): 171-91; Timur Kuran, "Islamic Redistribution through Zakat: Medieval Roots of Contemporary Problems," *Poverty and Charity* içinde, ed. Bonner ve diğ., 275-94.

51 Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, çev. John D. Hardie, göz. geç. çev. ve Giriş, Hamid Algar (Oneonta, NY: Islamic Publications International, 2000), 67.

> Demek ki İslamiyet servette mutlak bir eşitlik talep etmez, çünkü servetin dağılımı insanın kabiliyetlerine bağlıdır ki bunlar da tek tip değildir... [İslamiyet], yoksulların zenginlerin serveti üstündeki hak iddialarını, sosyal hayatın dengeli, adil ve üretken olabilmesi için yoksulların ihtiyaçlarına göre ve toplumun en iyi çıkarlarını esas alarak tayin eder.[52]

Yoksulların zenginlerin serveti üstünde *hak* iddiası fikri İslami düşünce için esastır ve gördüğümüz gibi zekât ödeme vecibesinin ve genel olarak insanları hayırsever olmaya teşvikin temellerinden biridir. Bu şekilde İslam'ın ahlak ekonomisinin merkezî bir yönünü meydana getirir. Kutub, toplumun yoksullara karşı kolektif bir sorumluluğu olduğunu şöyle tekrarlar: "Eğer herhangi bir birey geceyi aç geçirirse, suçlu, onu doyurmak için harekete geçmeyen toplumdur."[53]

Zekâtın güncel tatbikinde önemli bir etken, klasik düzenlemelerin, zekât hukukunun rafineleştiği ve kanun halinde toplandığı İslam'ın ilk yüzyıllarında var olmayan kazanç ve yatırım şekillerini hesaba katmak için ne ölçüde uyarlandığı ve yeniden yorumlandığıdır. Aynı zamanda, zekât alıcılarının kategorileri de zekât paralarını dağıtma imkânlarını genişletmek için yeniden yorumlanmaktadır. Bu esneklik yeni değildir; tersine, Ebussuud'un fetvaları ve Ebu İlya'nın hikâyesi gibi örneklerde bu kitap boyunca sarih olarak ifade edilmiştir. Kutub kendi zamanında zekâtın nasıl konulacağı sorusunu da ele alıyordu; Kutub'un zamanında, zekâtın nasıl hesaplanacağına dair erken İslami tartışmalar hayvancılık ve tarımdaki kazanç kaynakları üstünde durduklarından ancak kısmen geçerliydi. Ebussuud'un kendi zamanındaki gibi Kutub'un yaklaşımı da pragmatikti.

> Yine zekâtın kaynaklarının her türlü malvarlığını içerdiğini göz önünde tutmalıyız, günümüzdeki malvarlığı türlerinden bazıları zekâta dahil değil, çünkü bunlar İslam'ın ilk devirlerinde bilinmiyordu... Zekâtın sadece Peygamber'in zamanında bilinen malvar-

52 Sayyid Qutb, *Social Justice*, 48-49.
53 Sayyid Qutb, *Social Justice*, 89.

lığı tipleri için farz kılınması, bugün malvarlığı veya servet olarak bilinen her şey ve bir kazanç üreten her şey için zekât konmasını engellemez. Böyle şeylerin, verginin başlangıçta konduğu türden olmayabileceği gerçeği herhangi bir şey değiştirmez.

Bunlara ek olarak Kutub zekâtın nasıl dağıtılacağına dair yenilikçi fikirlere sahipti:

> Keza biz de vergi paralarının gittiği yerleri değiştirebiliriz, tıpkı Ömer'in yeni dönmeleri desteklemek için belirlenen ödemeleri durdurduğunda yaptığı gibi. Söz konusu paraların uygun olan kişilere nakit veya ayni olarak verilmesi şart değil. Onların adına fabrikalarla atölyeler kurulabilir veya bir kazanç kaynağı olarak çeşitli işletmelerden hisse verilebilir. Bu, zekâtı her türlü geçici veya gelişigüzel hayırseverlikten uzaklaştırır; çünkü bunlar modern hayatın ihtiyaçlarıyla uyum içinde değil.[54]

Seyyid Kutub, açık bir şekilde, devleti vergilendirme ve kaynak dağıtma aktörü olarak görüyor ve acil yardımdan ziyade kalkınma programlarına yatırımı vurgulayan modern bir yardım yorumunu savunuyordu.

Malezya son zamanlarda oluşturulan ulusal resmî zekât sistemlerinin örneklerinden birine sahip olmasına rağmen mutlaka hepsini temsil ediyor değil, çünkü her ülke kendi zekât toplama ve dağıtma aygıtını kendi örgütlüyor. 1955'te yasayla zekâtla yetkili bir devlet birimi kuruldu, bu yolla merkezî hükümet daha önce yerel düzeyde ve çoğu defa gönüllü olarak gerçekleşen zekât toplamayı zorunlu kıldı ve zekât alacaklar hakkında verilen kararlara daha fazla karışmaya başladı. 1970'lerin ortasında yapılan bir araştırmada, tahakkuk ettirilen zekâtların büyük kısmının yükünü taşıyan köylülerin, yerel bir bağış ve yeniden dağıtım süreci olarak algıladıkları zekâta devletin müdahalesine kızgın oldukları sonucuna varıldı. Köylüler hükümetin zekât tahsilatından kaçınma yolları buluyor ve rüşvetçilikten şikâyet ediyordu. Ayrıca, ödedikleri zekâtın küçük bir miktarının kendi köy-

54 Sayyid Qutb, *Social Justice*, 304.

lerine geri döndüğünü görmekten mutsuzlardı, oysa geçmişte zekât yerel insanların acil ihtiyaçlarını gidermek için kullanılıyordu. Hükümet, [zekât] fonlarıyla okullar, klinikler yapıldığını, yoksul insanların ve haccın desteklendiğini iddia etse de köylüler devlet zekât fonuna yaptıkları ödemeleri asgaride tutmaya çalışırken gönüllü bağışlarını sürdürerek resmî zekât sürecini çökertmeye devam ettiler.[55] Malezya vakası, resmî zekât sistemine aktif muhalefeti ve bunun sebeplerini anlatıyor. Resmî zekât sisteminin, doğası gereği yolsuzluğa bir sosyal refah bakanlığından daha açık olup olmadığı tartışmalı. Bununla birlikte daha bariz olan olgu, kişiler üstü bir devlet sisteminin daha önce bireysel ve yerel olarak işlemiş olan bir sosyal yardım mekanizmasının yerine devreye girmesinin ve toplanan fonları kullanmak için merkezî bir gündem oluşturmasının yarattığı gerilimdir.

Pakistan'da, General Ziya ül Hak tarafından 1980'de Zekât ve Öşür Yönetmeliği'yle oluşturulan resmî bir zekât sistemi yirmi beş yıldan fazla bir süredir yürürlüktedir. Devlet bu sistemde mali servetten zekât ve tarım hasadından öşür alınmasına nezaret ediyor ki bunların ikisi de daha önce gönüllü katkılardı. Maliye Bakanlığı'nda son derece dallanıp budaklanmış bir dağıtım bürokrasisi örgütlenmiştir: Merkezî Zekât Fonu eyalet zekât fonlarını ve onların altında, üyeleri kısmen seçilen, ama aynı zamanda genellikle okuryazar olmayan yerel zekât komitelerini denetler. Buna eşlik eden ama ayrı başka bir kurum tamamen devletin tahsis ettiği ödeneklerle finanse edilen Milli Zekât Vakfı'dır. Bu vakıf zekâtın geleneksel olarak verildiği bireylere değil, gruplara bağış yapar. Pakistan'ın zekât sisteminin verimliliğine dair yorumlar coşkulu destekten eleştiriye kadar uzanıyor; ancak hepsi bu dağıtımların yoksulluğu azaltma veya hatta ortadan kaldırmadaki etkisini farklı değerlendirse de bu sistemin gerçek ihtiyacı teşhis etme ve hedeflemede nispeten etkili olduğunu kabul ediyor görünüyor.[56]

55 Scott, "Resistance without Protest."Malezya'daki zekât dağıtımı hakkında çağdaş bir değerlendirmesi için bkz. anonim, "The Efficiency of Zakat Distributions" (2001), http://www.iiu.edu.my/iaw (erişim: 12 Eylül 2007), yazı bu internet sitesinin yayınlar bölümünde bulunuyor.
56 Grace Clark, "Pakistan's Zakat and 'Ushr as a Welfare System," *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State* içinde, ed. Anita M. Weiss (Syracuse: Syracuse University Press, 1986), 79-95.

Pakistan'daki sistemle ilgili sorunlardan biri sistemin yozlaşmış olduğuna dair yaygın algıdır; ancak, aynı zamanda devlete vergi ödemek ile dinî vecibeleri gönüllü olarak yerine getirmek arasında bir fark görenler de vardır. Ayrıca zekât komiteleri de partizanlıktan uzak durmayı becerememişler ve Pakistan'daki çeşitli siyasi değişiklikler boyunca fonlar iktidardakilerin taraf olduğu davaları desteklemek için kullanılmıştır.[57] Bununla birlikte, Pakistan'ın durumunda, bireysel ve tüzel kişilerin bağışlarına dair 1998'de yapılan anketlerin sonuçları kayda değerdir. Anketlerde elde edilen sonuçlar, zekât dışı bağışların değerinin zekâtı aştığını ve yaygın gönüllülük faktörü de dikkate alındığında, bu kitapta gönüllü olarak nitelendirdiğimiz hayırseverlik şekillerinin zorunlu olanlardan daha ağır bastığını gösteriyor. İş dünyasının ezici bir çoğunluğu da yardımsever bağışlara katılıyor. Bu da, elimizdeki bulguların İslam toplumlarının tarihinin erken dönemlerinde ve uzun vadede gösterdiği gibi, gönüllü bağışın bugün hâlâ zekâttan çok daha büyük bir katkıya ilham verdiğine işaret ediyor.[58] Devletin zekât memurlarına karşı alışılmış yolsuzluk iddiaları da resmî zekât sisteminin var olduğu yerlerde eskimeyen bir konudur. Bu şikâyetin daha fazla araştırılması gerekir, belki de resmî sistemlerin son derece şahsi bir muamelenin yerine kişiler üstü bir yöntem getirmeye kalkıştığında tipik bir şekilde yozlaşmış olarak algılanıp algılanmadığı sorusunu sormalıyız.

## Dernekler ve Sivil Toplum Örgütleri

Yardımseverlik alanında yaşanan yenilikler, yeni bürokrasiler ve teknolojilerin yardımıyla sadakanın daha köklü şekillerini yeniden icat etmeye veya diriltrneye ek olarak derneklerin, gönüllülüğün ve sivil toplum örgütlerinin devreye girmesini içeriyordu. Başlangıçta çoğunlukla seçkin sosyal zümrelerin mensubu olan bireysel bağışçılar belirli hedeflere ulaşmak için işbirliği yapmak üzere dernekler kurdular. Mısırlı düşünür Tahta-

57 Clark, "Pakistan's Zakat"; Kemal A. Faruki, "Pakistan: Islamic Government and Society," *Islam in Asia: Religion, Politics, Society* içinde, ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1987), 53-78; D. Novossyolov, "The Islamization of Welfare in Pakistan," *Russia's Muslim Frontiers* içinde, ed. D. F. Eickelman (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 160-74.

58 Http://www.asianphilanthropy.org/countries/pakistan/overview.html (erişim: 12 Eylül 2007). Yine de, verilerin bizatihi ankete katılanların beyanatlarına dayandığı olgusunu dikkate alarak belirli çarpıtmaları da hesaba katmalıyız.

vi Fransa'da görmüş olduklarına dayanarak derneklerin yardımsever aktörler olarak rolünü tasvir ediyordu. 1831'de Birleşik Amerika'yı ziyaret eden Tocqueville ve Avrupa'da inceleme görevlerine katılan başka Mısırlılar gibi Tahtavi de derneklerin toplumu ve kültürü sağlamlaştırmada oynadığını düşündüğü rolden etkilenmişti. Şöyle diyordu: "Tanrı'nın rızası grupla birliktedir ve kamu yararı için bu hayırsever kurumların oluşturulması bir zenginler derneğinin onları vakfetmesini, sonra devredilemez ve süresiz olarak yarar sağlayacak hayırsever bağışlar yapmasını icap ettiriyor."[59] Tahtavi'nin zihninde dernek büyük hayır girişimlerinin tercih edilen aktörü olarak bireyin yerine geçmişti.

Mısır'da bu tür derneklerin örnekleri 19. yüzyılın son döneminde ortaya çıktı. İslami Hayır Cemiyetleri (1879 ve 1892'de kuruldu) ve Kıpti Hayır Cemiyeti (1881'de kuruldu.) yoksulların ulaşabileceği sağlık, eğitim ve refah hizmetlerinin kalitesini artırmayı hedefliyordu. Bu dernekler belirli inançlar doğrultusunda kurulmakla birlikte Mısır'da farklı inançlardan yoksul insanlara destek sunuyordu. Yoksullara yardıma ek olarak, 20. yüzyılın başlarında ve özellikle 1919 Mısır devriminin ardından kurulan dernekler hayır çabalarını ulusun güçlendirilmesi söylemi çerçevesine oturtuyorlardı. Seçkin zümreden kadınların kurduğu örgütler çoğu zaman özellikle yoksul kadınlarla kızların genel ve mesleki eğitimiyle desteklenmesine odaklanıyordu. Bu dernekler arasında mesela Mehmed Ali Hayır Cemiyeti (*Mabarrat Muhammed Ali*) ve Yeni Kadın Cemiyeti (*Cemiyet el-Mar'a el-Cedide*) vardı.[60]

Mısır Kadınlarının Uyanışı Cemiyeti (*Cemiyet Nahdat el-Seyyidat el-Mısriyyat*) 1919'dan kısa bir süre sonra Lebibe Ahmed (1870'ler-1951) adlı bir kadın tarafından, kızları (özellikle yetim ve terk edilmiş kızları) milliyetçi idealleri ve İslami değerleri vurgulayan bir terbiye çerçevesi içinde eğitmek ve onlara pratik beceriler kazandırmak şeklinde açıkça beyan edilen bir amaçla kuruldu. Derneğin girişimini aynı dönemin diğer seçkin kadın projelerinden ayıran da milliyetçilik ve İslam'a yaptığı bu vurguydu.

59 Cole, "Al-Tahtawi," 228-29; Ener, *Managing Egypt's Poor*, 101; Tocqueville, *Democracy in America*, 595.
60 Ener, *Managing Egypt's Poor*, 97-111, 126-31; Beth Baron, "Islam, Philanthropy, and Political Culture in Interwar Egypt: The Activism of Labiba Ahmad," *Poverty and Charity* içinde, ed. Bonner ve diğ., 241.

Lebibe Ahmed kızlar için bir okul ve atölye kurdu ve fikirlerini Mısır'da ve Arapça konuşulan dünyada yaymak için *El-Nahda El-Nisa'iyya* (Kadınların Uyanışı) adlı aylık bir dergi çıkarmaya başladı. Kendisini bir halk figürüne dönüştüren Ahmed kadınlar ve kızlara destek konusundaki görüşlerini derginin sayfalarında ve haftalık bir radyo programında savunuyordu. Lebibe Ahmed Mısır ve yurtdışındaki Müslüman önderler arasında para toplamayı başardı, onlardan bazı seküler kadın örgütlerinin aldığından daha fazla destek aldı. Ahmed'in hayırsever girişimleri Mısırlı kadınları hedef alan bir kalkınma projesi için reformcu bir İslami ideolojiyi, milliyetçi bir Mısır projesini, modern iletişim ve para toplama tekniklerini bir araya getiriyordu. Dernek çok büyük ölçüde onun kişisel vizyonunun ürünüydü, ama 20. yüzyılın başında, özel olarak kadınlarla kızları hedef alan yardımsever dernekler kuran bir dizi eğitimli seçkin Mısırlı kadından sadece biriydi.[61]

20. yüzyılın sonlarına kadar dünyanın her yanındaki kadınlar gibi, hayırsever girişimlerde kadınların kullandığı servetin büyük kısmı, hediye ve miras şeklinde asıl olarak babaları ve kocaları vasıtasıyla sahip oldukları kendi varlıklarıydı. Derneklerin karakteristik bir özelliği sadece ortak bir amaç için kişisel servetlerin birleştirilmesi değil, aynı zamanda orta sınıfa mensup insanların küçük bağışları dahil başka kaynaklardan fonların talep edilmesiydi. Geçmişte, daha mütevazı imkânları olan insanlar geride pek iz bırakmayan bireysel katkılarda bulunmuş, küçük vakıflar kurmuş veya Haremeyn-i Şerifeyn vakıfları gibi mevcut daha büyük vakıflara katkıda bulunmak için bağış yapmışlardı. Derneklerin oluşumu vasıtasıyla, farklı imkânlara sahip erkeklerle kadınların yardımseverlik projelerine para, zaman ve uzmanlıklarıyla katkıda bulunması mümkün olmuştu. Mısırlı kadınların ve derneklerinin 20. yüzyıl başındaki girişimlerini geçmiş zamanların valide sultanlarıyla hanım sultanlarının büyük vakıflarından ayırt eden özellik, gönüllü olarak zaman ayırarak ve şahsen aleni faaliyette bulunarak bizzat sorumluluk üstlenmeleriydi. Kadınlar geçmişte hayırsever girişimler söz konusu olduğunda bilinen ama çoğu zaman görünmez bir varlık iken artık görünür hayır sahipleri olabiliyorlardı. Dahası, kamusal

61 Baron, "Islam, Philanthropy."

alanda artan mevcudiyetleri sonunda politika ve meslekler gibi başka alanlara bağlanıyordu.[62]

Kadınlarla erkeklerin hayırseverlik alanındaki eylemleri arasında yapılacak bir kıyas tarihçiler için özellikle önemlidir, çünkü her iki grup da hayır sahipleri olarak toplumun çeşitli seviyelerinde faal olmuştur ve vakıf kuruluşu bakımından en erken dönemlerden beri eylemlerinin izini sürmek için büyük ölçüde kıyaslanabilir bulgu vardır. Bu sayede, yardımsever olarak erkeklerle kadınların nasıl tasvir edildiğini ve ayrıca bağışları ile fiillerindeki seçimleri incelemenin bir yolu olarak ideolojilerini, retoriklerini ve uygulamalarını ortak bir girişim alanı içinde ele almak mümkündür.

Osmanlı İmparatorluğu, 19. yüzyılın sonundan itibaren, yardımsever derneklerin gelişmesi bakımından Mısır'la yararlı bir kıyaslama sunar. 1882'de İngilizlerce işgal edilen Mısır'dan farklı olarak Osmanlı İmparatorluğu, 1881'den itibaren yabancı Düyun-ı Umumiye İdaresi tarafından kısıtlamalara tabi olmakla birlikte, bağımsız kalmıştır. Ayrıca imparatorluk, 1878 Rus-Osmanlı Savaşından başlayarak önceki Osmanlı topraklarından başkent İstanbul'a akan (veya en azından oradan geçen), giderek artan bir muhacir seliyle başa çıkmak zorunda kalmıştır. Sultan II. Abdülhamid, 1878'de anayasayı askıya alan ve henüz doğmuş meclisi fesheden paranoit bir otokrat olarak hüküm sürdüğü halde, coşkulu bir modernleşmeciydi. II. Abdülhamid, yaptığı hayırlarda, projelerinin başka herhangi bir bireyi veya devlet dairesini gölgede bırakması ve iyiliklerini saltanatın meşruiyetinin hizmetinde kullanma niyetini güdüyordu. Hem Darülaceze'yi hem de Hamidiye Çocuk Hastanesi'ni kurması –bu projelere seçkin sosyal zümrenin ve orta sınıfların mensuplarından önemli katkılar gelmesine rağmen– sultanın şahsi girişimleri olarak sunuldu ve reklam edildi. Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin (OHAC) 1908 Jön Türk ihtilaline kadarki tarihi, Abdülhamid'in yeni profesyonel ve orta sınıfların mensuplarından iyilik alanında gelecek herhangi bir rekabeti ne denli dikkatle kontrol ettiğini, onların kurdukları herhangi bir yardımsever derneğin siyasi olarak örgütlenmeye gidilecek bir platform olabileceğini doğru değerlendirdiğini

62 Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press* (New Haven: Yale University Press, 1994), 175; Ener, *Managing Egypt's Poor*, 111.

gösterir. İlk defa 19. yüzyılın ortalarında örgütlenen OHAC'nin, 1876, 1877-78 ve 1897 savaşlarında yardım kuruluşu olarak çalışmasına defalarca izin verildi. Ne var ki her çatışmanın son bulmasıyla II. Abdülhamid cemiyetten hanedan desteğini çekiyor ve faaliyetlerini kısıyor, OHAC'nin barış zamanı etkinliklerinin daha açık bir şekilde siyasi alanlara doğru yayılması riskinden kaçınmak istiyordu.[63]

Jön Türk devriminin ardından, hükümet aşağı yukarı Abdülhamid'in taktiklerini, ama tersine çevirerek uyguladı: Abdülhamid'in vitrinlik hayırseverlik projelerini yeni Müessesât-ı Hayriye-i Sıhhıye İdaresi'nin bünyesine katarak onun girişimlerinin önemini asgariye indirmek, ayrıca bunların benzersizliğini küçümsemek, önceki sultanlarla kıyaslandığında bunları daha ziyade "aynısından bir tane daha" şeklinde resmetmek istiyordu. Bu arada, OHAC'ye tüm imparatorlukta örgütlenmesi için görece bir serbestlik tanındı. OHAC faal bir kadınlar koluyla birlikte, hem barış hem savaş zamanında muhtaçlara acil tıbbi bakım ve nekahet yardımı sunarak, kamu sağlığı konularıyla ilgilenerek ve muhacir, dul veya yetim kadınlarla kızlara iş fırsatları yaratarak büyüyen bir örgüt haline geldi. OHAC bu faaliyetleri örgütleyen ve bunların vasıtasıyla kamusal alana adım atan yeni seçkin zümrenin yerini sağlamlaştırmasında da önemli bir rol oynuyordu.[64] Bundan dolayı, hayırseverlik (veya refah kurumları) politik bakımdan, bağışçılar ister hükümdarlar isterse yurttaşlar olsun, gücü ifade etmenin ve meşrulaştırmanın uygun bir vasıtası olmaya devam etti.

Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti gibi örgütler yeni tür bir sosyal refah aktörüydü, yani ilgili yurttaşlar tarafından kurulan, hükümetle veya diğer yetkili makamlarla değişen bağlantıları olan gönüllü örgütlerin önemli yeni bir şekliydi. OHAC, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve tüm dünyada üç ana eğilimden birini temsil ediyordu: Yoksullar üstünde daha büyük denetim sağlamaya çalışan yoksul yardımı; devlet destekli kurumların gelişmesi; son olarak, bağımsız yardımsever örgütlerin ortaya çıkması. Bunlardan hiçbiri ne amaçlarında tümüyle başarılı ne de yüzde yüz verimliydi. Bunun da kaynakların yetersizliğinden başlayan ve kusurlu planlama, belirli

63 Özbek, "Politics of Poor Relief'; Özbek, "Imperial Gifts"; Libal, "The Child Question," 263.
64 Özbek, "Politics of Poor Relief," 17, 27-29.

tedbirlerin etkililiği konusunda yanılgı, yoksulluğun değişen mahiyeti ve sebepleri, aile desteği ve dilencilik benzeri geleneksel yoksul yardımı şekillerinin devam etmesi ve gayriresmi bireysel çabaların süregiden etkisi gibi faktörleri içeren pek çok sebebi vardı. Devletin çabalarını zorlaştıran bir kültürel etken, "yoksullarla ilgilenmenin ahlak ve inanç temelli toplumsallığı" diyebileceğimiz, resmî politikaya karşı bile olsa bireylerin yoksullarla ilgilenmesini ve onların varlığına hoşgörü göstermesini özendiren olguydu. Bu suretle, hükümetin yoksulları idare etmek yönündeki inisiyatifleriyle birlikte modern refah kurumlarının oluşumunun hem muhtaç insanların taleplerinin hem de münferit yardımseverlerin ve sivil toplum örgütlerinin etkinliklerinin ürünü olduğu görülmektedir.[65]

Yardımsever derneklerin 19. yüzyılın sonundan başlayan hızla çoğalması hem eski hem de yeni ortaya çıkan seçkin sosyal zümrelerin İslam toplumlarını şekillendirme ve yeniden şekillendirmede üstlendikleri dinamik rolün kanıtıydı ve bu çoğu zaman ulus-inşası çerçevesinde vuku buluyor, ama inanç, cinsiyet veya coğrafyaya dayanan kimliklerden eşit ölçüde etkileniyordu. Ancak dernekler yaklaşımları, etkinlik alanları ve mensuplarını bir araya toplayıp motive eden etkenler konusunda birbirinden ayrılıyordu. Türkiye'deki Çocuk Esirgeme Kurumu (Himaye-i Etfal Cemiyeti) gibi bir dernek bunu örnekliyor. Osmanlının son döneminde profesyoneller ve ileri gelen kimseler tarafından tesis edilen kurum yetim ve evsiz çocukların ihtiyaçlarına odaklanıyordu. 1920'lere kadar kurumun enerjisinin ve mali fonlarının çoğu 20. yüzyılın başlarındaki savaşların yerinden yurdundan ettiği büyük sayıda çocuğa gitti. 1920'lerden itibaren ise kurum, daha çok, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde genç nesli yetiştirme bağlarını içinde çocuklarla ilgilenmeye başladı. Hükümet derneğe asgari ölçüde katkıda bulunuyor, dernek çoğunlukla özel katkılarla ve gönüllülerin çabalarıyla finanse ediliyordu. Bu görev için hep yetersiz kaldığından, kurumun mali fon bulma durumu, ulusun çocuklarıyla ilgilenmenin kimin sorumluluğunda olduğuna dair süregiden bir tartışmaya yol açıyordu.[66] Bu açıdan bu tür dernekler üzerinde

65 Ener, *Managing Egypt's Poor*, 19.

66 Kathryn Libal, "The Children's Protection Society: Nationalizing Child Welfare in Early Republican Turkey," *New Perspectives on Turkey* 23 (2000): 53-78; Libal, "The Child Question."

yapılacak dikkatli bir inceleme seçkin zümre grupları arasında, seçkinlerle hükümet arasında ve seçkinlerle yeni ortaya çıkan orta sınıf arasındaki uyuşmazlık ve rekabet alanlarını da gün ışığına çıkaracaktır. Çoğu kez üstünlüğü elinde tutan hükümet, kısmen herhangi bir grubun potansiyel siyasi etkisi yahut hırsları hakkındaki algılarına dayanarak, sırayla derneklerle işbirliği, dernekleri kontrol etme veya dernekleri dağıtma arayışına girebiliyordu.

Başka bir örnek Mısır kralı Faruk'tur (1936-52): Çeşitli yardımsever derneklere katkıda bulunmayı ve hoşgörü göstermeyi seçen babasından farklı olarak, Faruk'un hükümeti 1939'da dernekleri devraldı ve aynı yıl Sosyal İşler Bakanlığı'nı kurdu. Bakanlık derneklerin faaliyetlerini takip etti ve bazen mali destek verdi, ama aynı zamanda benzer amaçlar için kendi projelerini oluşturmayı hedefledi. Sosyal İşler Bakanlığı birkaç yıl sonra kararını gözden geçirdi:

> O dönemde çeşitli sosyal sorunları, rakip akımlar ve çatışan görüşlerin kısırlaştırdığı tesadüfi çabalara teslim etmek artık akıllıca gelmiyordu. Devletin en başta gelen görevlerinden biri, sosyal şartları ve onların gelişmesini gözlemleyip kaydetmek, sosyal rahatsızlıklarla kusurları teşhis etmek ve bunları giderme yöntemlerini incelemek, bu gözlemler ve incelemelerin ışığında yoksul sınıfları kalkındırmak, bireyin ve ailenin hayat standardını yükseltmek ve son olarak insanların sosyal adaletten en büyük hisseyi almalarını garanti etmek niyetiyle kapsamlı ve sürekli bir sosyal rehabilitasyon politikası gütmekti.[67]

Bu sözlerden sadece birkaç yıl sonra, Cemal Abdülnasır'ın başını çektiği 1952 devrimiyle bağımsız derneklerle örgütlerin çoğu devralınıp bunların yerine, sonunda sosyalist bir model temelinde, devlet refah kurumlarının geçmesiyle Mısır'da özel yardımseverlik bir darbeyle karşılaştı. Mısır'daki karma hayırseverlik ekonomisinin dengesi zorla değiştirildi.

67 *Social Welfare in Egypt* (Kahire: *Royal Government of Egypt Ministry of Social Affairs*, 1950) adlı çalışmanın *Önsöz*'ünden alıntı, Sosyal İşler Bakanı Dr. Ahmed Hüseyin tarafından 3 Ekim 1950'de sunulmuştur, bkz. Ener, *Managing Egypt's Poor*, 130.

Ulusal ve yerel sivil toplum dernekleriyle kuruluşları, 20. yüzyılda tüm İslam toplumlarında, Müslüman kültürlerin gerek çoğunluk gerek azınlık halinde bulunduğu yerlerde hızla çoğaldı. Böyle dernekleri kurmak için itici güç kısmen –belki en tipik örneğinin Mısır'daki Müslüman Kardeşler olduğu bilinçli bir İslami aktivizmin 20. yüzyılda yükselişiyle birlikte– orta sınıfın büyümesine ve onun belirli bir eylem özgürlüğüne izin veren ekonomik ve politik değişimlerden geliyordu. Bu kuruluşlardaki İslami kimliğin gücü ve üslubu ülkeden ülkeye değişir, ama her örgütün hedeflerine ve yerel hükümetin politikalarına da bağlıdır. Örgütler çoğunlukla orta sınıflardan gelen üyelerinin ihtiyaçlarına ve daha yoksul insanlar arasında teşhis ettikleri ihtiyaçlara hizmet etmek üzere kurulmuştu. Aynı zamanda bünyelerinde seküler ve dinî örgütler arasındaki çatışmayı barındırıyorlar.[68] Yukarıda tartışılan birkaç örneğin gösterdiği gibi, bu örgütler bazen hükümetlerle bağlantılıdır, bazen de herhangi bir resmî destek veya rehberlikten tamamen bağımsız olarak iş görmeye çalışırlar. Bunu yapabilme yetenekleri, yerel siyasi rejimlerin karakterine ve herhangi bir hükümetin böyle derneklere ne ölçüde izin vermeye istekli olduğuna bağlıdır. Derneklerin tabi olduğu yasal yönetmelikler ve kısıtlamalar da büyük farklılık gösterir, ancak bunlar muhtemelen hiçbir yerde Birleşik Amerika ve İngiltere'deki kadar kapsamlı değildir.

Uluslararası İslami derneklerin 20. yüzyılda hızla çoğalması üstüne sadece birkaç söz edecek yerimiz var. Oysa bu konu mevcut yayınlarda, erken İslam toplumlarındaki hayırseverlikten çok daha kapsamlı olarak tartışılan bir konudur. İslami dayanışma çağrısı hem coğrafi hem uygulamadaki etki alanı bakımından çok daha geniş olsa da, uluslarötesi İslami yardım kuruluşlarının oluşumunu hızlandıran faktör Afganistan'da 1979'daki Sovyet işgaline karşı verilen savaş gibi görünüyor. Bu kuruluşların faaliyetlerinin üç ana tipi vardı: Din ve eğitime odaklanan, kimi zaman manevi kurtuluş olarak tasavvur edilen ve hem Müslümanları hem de gayrimüslimleri hedef alan *davet*; çok sayıda çatışma bölgesinde (Bosna, Çeçenya, Sudan) Müslümanlar adına *cihat*; son olarak, yoksulluk, doğal afetler ve askerî çatışmalara

68 Belirli örgütler ve onların etkilikleri hakkındaki tartışma için bkz. Clark, *Islam, Charity, and Activism.*

maruz kalan Müslümanlara (ama münhasıran onlara değil) yönelik insani yardımdan meydana gelen *igase* (yardım, imdada yetişme). İnsani kuruluşların daha geniş dünyasında olduğu gibi İslami örgütler de servetlerinin ve çabalarının odağı bakımından birbirinden farklıdır ve kaynaklarının en büyük etkiyi sağlamak için nasıl harcanacağı hakkında aralarında bazı dinamik anlaşmazlıklar vardır. Dahası, örgütler sponsorlarının, hükümetlerinin, kendilerinden yararlanan kimselerin talepleri ve şartlar tarafından ve onlara karşılık olarak şekillenir, dolayısıyla durağan değildir. Kimi örgütler katı bir şekilde siyasidir ve birbiriyle örtüşen davet, cihat ve igase kampanyalarına katılır; kimisi sadece insani yardımda uzmanlaşır. Eğitim, sağlık, kültür, yardım ve mikro-finans üstünde yoğunlaşan bir grup kuruluş ve mali fonun şemsiye örgütü konumundaki Ağa Han Gelişim Ağı gibi başka örgütler kalkınma projelerine sıkıca bağlıdır.[69]

"Kimse Yok Mu?" uluslarötesi vizyona sahip yerel Türk kuruluşlarına bir örnektir. 29 Eylül 2006 tarihli yarım gazete sayfası ilanın metni şöyledir (Res. 17):

> "Anne, bu akşam iftar edecek miyiz?" Filistin, Lübnan, Endonezya ve Pakistan'a Ramazanın bereketini götürüyoruz... 1 kişilik iftar bedeli 4 YTL; 1 paket kumanya bedeli 50 YTL. Kampanyamızdan dostlarınızı haberdar ederek siz de bu iyiliğe vesile olabilirsiniz.

İlanda, banka havalesiyle, iki Türk cep telefonu servis sağlayıcısından birine ait belirli bir numaraya bir kısa mesaj göndererek veya örgütün internet adresini ziyaret ederek katkıların nasıl doğrudan yapılabileceğinin ayrıntıları veriliyor. İlanda listelenen bankaların hepsi Türk bankaları olup Türkiye'de bulunurken, yararlanacak kimseler olarak sadece yabancılar zikrediliyor. Ancak kuruluşun internet sitesinde, afet yardımına ek olarak

69 İslam dünyasında hayırseverlik üstüne yakın tarihli bir kitap şudur: Benthall ve Bellion-Jourdan, *The Charitable Crescent;* bu kitapta konu çağdaş yardım örgütlerinin bağlamı içine yerleştirilir. 1990'lar ve 21. yüzyılın başlarındaki İslami hayırseverlikle ilgili başka bir değerlendirme, hayırseverlik ve şiddet içeren siyasi aktivizm bağlantısı hakkında büyük ölçüde karamsar bir portre çizen şu eserde bulunabilir: Burr and Collins, *Alms for Jihad*. Ağa Han'ın faaliyetlerine dair bkz. http://www.akdn.org/ (erişim: 12 Eylül 2007). Ayrıca bkz. ISIM Review 20 (Güz 2007): 5-19'daki İslami STK'lar üstüne özel makaleler bölümü.

muhtaç ailelere, genç insanlara ve hastanede yatan hastalara yönelik destek şeklinde hem Türkiye'de hem de yurtdışında sürdürülen çok sayıda proje listeleniyor.[70] Bu, kendisini ve yardım edeceği kimseleri Müslüman olarak tanımlayan çağdaş yardım örgütlerine sadece bir örnektir. Eğer İslam toplumu (ümmet) daima küresel bir topluluk olarak hayal edilirse, Müslümanlar için 21. yüzyılın başında başka Müslümanlarla temas kurmak mümkün, hatta basittir. Bütün çağdaş yardım örgütlerinin dünya çapında potansiyeli olması artık olağan bir şeydir.

Hem ulusal hem uluslarötesi örgütlerin hükümetlerle ilişkileri kolay olmayabilir, hükümetler bir yanda yurttaşlarının derneklerinin yardım ve kalkınma çabalarını alkışlarken, bir yanda da bu örgütlerden bazılarının seferber edebildiği kaynaklara ve desteğe şüpheyle bakabilir. Sultan II. Abdülhamid ve Osmanlı Hilal-i Ahmer Cemiyeti'nin ilk faaliyetleri örneğinde olduğu gibi, günümüzün hükümetleri de sosyal projelerin siyasal projelere dönüşebileceği ihtimalinden sakınıyor.

Karma hayırseverlik ekonomisinin bileşimi hem hayır sahiplerinin hem yararlanan kimselerin ihtiyaçlarına karşılık olarak 19. ve 20. yüzyıllarda epeyce değişti, yeni bağışçı ve bağış şekilleri ortaya çıktı ve yarar gören kimselerle ilgili kimi tanımlar değişikliğe uğradı. Hükümetler daha önce büyük ölçüde özel kişilere bırakılmış olan bazı işleri yavaş yavaş üstlendikçe, hanedan ve seçkin zümre mensuplarının hayırseverliğinin etkisi azaldı. Münferit hükümdarlar, özellikle saltanat idaresinin ayakta kaldığı Müslüman ülkelerde uyruklarının gözünde önde gelen hayır sahipleri olarak bir rol oynamayı sürdürdü ve bu suretle hükümdarların bireysel bağışlarının önemi birçok yerde makamlarının ve statülerinin ayrılmaz bir bileşeni olarak devam etti. İslam tarihi uzmanlarının çoğu, 19. yüzyıl reformları, hükümetin rolüne ve devletin mahiyetine ilişkin kavramsallaştırmayı değiştirinceye kadar, hükümdarların eylemlerinin sadece bireylerinki gibi anlaşılabileceğini öne sürüyordu.[71] Hayırseverlikle ilgili İslam yasaları sadece bireyleri hayır sahibi olarak kabul eder. Gelgelelim, söz konusu olan hayırsever eylem ol-

70 Http://www.kimseyokmu.org.tr/en (erişim: 10 Eylül 2007).
71 Stillman, "Charity and Social Service in Medieval Islam," 105.

duğunda, birey olarak hükümdarla hükümdarın makamı arasında bu net ayrımı korumak zor görünüyor. Osmanlı sultanları, Bizans imparatorları ve Rus çarları ile şimdiki İngiliz ve Ürdün hükümdarları benzer şekilde sık sık faal hayır sahipleri olmuşlardır. Söz konusu kimselerin eylemleri esasen bireylerin eylemleriyken, bunlar aynı zamanda onların miras aldıkları hükümranlık geleneklerince tanımlandığı şekliyle hükümdarlar olarak yükümlülüklerinin bir parçasıdır. Yönetim makamını bireysel sakininden ayırmak fazlasıyla zordur ve bu tespit bir hükümdarın, büyüklüğü, karakteri, yeri veya zamanı bakımından hayırsever eylemler hakkında karar verirken ne ölçüde özgür olduğunu değerlendirmeye kalktığınızda özellikle geçerlidir. Ayrıca, nihayetinde, hükümdarla makamı arasındaki ayrımlar, hükümet aygıtının en azından bazı yerlerde başındaki kişiden ideolojik, yapısal ve işlevsel olarak daha fazla ayırt edilir hale geldiği modern çağa kadar halkın zihninde de kesin değildi. Osmanlıda padişahın şahsi hazinesi ile devlet hazinesi arasında hiçbir zaman net bir çizgi olmaması olgusu hükümdarla devletin özdeşleştirilmesini sadece pekiştiriyordu. Hükümdarlar birey olarak sadaka verdiği halde, verme eylemlerine içkin bir yükümlülük unsuru da vardı ve hükümdarların uzun zamandır bilinen şahsi, bireysel hayırseverlikleri ile modern devletlerin kişiler üstü, bürokratik refah yardımı arasında bir bağlantı oluşturan belki bu makam yükümlülüğüdür.

Vakıflar 19. yüzyıl boyunca sosyal hizmetlerin genel olarak sağlanmasında ve yoksullara yardım dağıtımında küçülen bir rol oynadı. Osmanlı hazinesinin kasalarına giderek daha fazla vakıf geliri aktıkça ve Evkaf Nezareti'nin bütçesinin gittikçe daralmasıyla birlikte, daha önce vakıfların ve özel çabaların tuttuğu yeri dolduran devlet mekanizmaları ortaya çıktı. Ayrıca, sonunda, çeşitli türde yeni yasalarla değişikliğe uğrayan özel kurum ve vakıflar da karma ekonomiye katıldı. Yoksullara yardım alanında 19. ve 20. yüzyıl boyunca devam eden yeniden örgütlenme, girişlerin gönüllü veya zorunlu olabildiği devlet destekli barınaklarla hastanelerin açılmasını ve yardım sağlayacak özel, gönüllü derneklerle örgütlerin kurulmasını da kapsıyordu. Bir taraftan yoksul yardımına dinî öğretiler ve motivasyonlar ilham vermeye devam ederken, diğer taraftan modernleşme süreçleri ile misyonerlerin, tüccarların, diplomatların ve yabancı seyyahların faaliyetleri,

**Resim 17.** "Kimse Yok Mu" adlı derneğin 29 Eylül 2006'da *Radikal* gazetesinde çıkan ilanı: İnsanlara fitre zekâtını, bireysel iftarlara veya kumanya paketlerine destek amacıyla vermeleri için değişik yollar öneriyor. "Kimse Yok Mu", 1999'daki yıkıcı depremden sonra hayatta kalanları arayan kurtarıcılar tarafından kullanılan ibareydi. 2006'da örgüt özel olarak Filistin, Lübnan, Endonezya ve Pakistan'daki muhtaç insanları hedef alıyordu. Kimse Yok Mu Derneği'nin izniyle.

merkezî bürokratik devletlerin oluşturulması, sömürge rejimlerinin dayatmaları, milliyet ve bağımsızlık mücadelesi ile eğitimli, profesyonel bir orta sınıfın doğuşuyla tamamen karmakarışık bir hal almış yeni bir yoksulluk politikası ortaya çıktı. İnsanları birbirine bağlayan ve hayırsever bir çabaya yol açan çıkarlar ve kimlikler, aynen geçmişte olduğu gibi, siyasi sınırların ötesine uzanıyordu. Bununla birlikte 20. yüzyılın sonuna gelindiğinde, teknolojik yenilikler, küresel iletişim ve hareketi mümkün kılınca uluslarötesi topluluklar bir gerçekliğe dönüştü. Uluslararası yardım, yerel veya ulusal yardımlarla aynı derecede uygulanabilir bir hale geldi.

Gönüllü dernekler ve sivil toplum örgütleri sosyal refaha ve ekonomik kalkınmaya katkıları bakımından giderek dünya çapında önemli hale geldi. Hem İslam ülkeleri hem Müslüman azınlık cemaatleri dullara yardım gibi veya deprem gibi acil durumlara karşılık vermek gibi münferit yerel hedeflerden tutun da sağlık hizmeti, okuryazarlık, çevresel koruma ve insani gelişim gibi geniş, uzun vadeli konulara kadar her şeyin motive ettiği bireyler ve gruplar tarafından yaratılan bağımsız derneklerin dinamik büyümesine tanık oldu. Dernekler seçkin zümre gruplarına ve daha sonra orta sınıfa, en azından tartıştığımız birkaç Ortadoğu örneğinde, belirli ölçüde bir kamusal mevcudiyet ve hatta değişik otoriter rejimler bağlamında güç iddiasında bulunmak için bir vasıta sağlıyordu. Derneklerin karma ekonomiye dahil edilmesi de hayırseverliğin rekabetçi yönlerinin yanı sıra mesela yurttaş derneklerinin zorba hükümetlere karşı veya hükümetlerin bireysel özgürlüklere karşı oluşturduğu potansiyel tehdidi daha fazla aydınlatıyor. Bugün rekabet ve risk hem hayırsever eylemin hem de hükümdarlar ve tebaa ile devletler ve vatandaşlar arasında hayırseverlik alanına ilişkin pazarlığın karakterini belirleyen dinamiğin önemli bir veçhesidir.

Büyüyen orta sınıftan insanlar derneklere katıldıkça ve kaynaklarını ortak hedefler için birleştirdikçe daha çok bağışçı görünürlük kazandı. Söz konusu insanlar tarihsel olarak belki benzer miktarda sadaka veriyordu, ama kolektif etkileri daha fark edilir bir hale geldi. Bu kitapta ele aldığımız vakaların çoğunda olduğu gibi, varlıkları hissedilmeyen veya görünür olmayan aktörler hayırsever bağışları büyük ölçüde kişisel ve küçük olan daha yoksul hanelerdi. Varlığı eksik başka bir kesim, hayatları boyunca yoksullukla ki-

fayet arasındaki çizgide gidip gelen, kâh bu tarafta kâh o tarafta kalan yoksul insanlardı. Fırıncı Ebu İlya, Lala Fatiha'ya artık çalışamayacağı bir gün geleceğini ve destek için Lala Fatiha'nın çocuklarının zekâtına dayanmak zorunda kalabileceğini ima ediyordu. Ebu İlya'yla Lala Fatiha'nın hikâyesi, resmî bir sistemin var olmadığı bir yerde gerçekleşen zekât ödemesinin orta sınıf bir versiyonuna dair müstesna bir pencere açmayı sürdürüyor. Ebu İlya örneği, üzerinde düşünülecek oldukça çok malzeme sağlarken, onunla ailesinin daha kapsamlı bir fenomenin tipik bir örneği olup olmadığına dair sadece varsayımda bulunabiliriz. Lala Fatiha'nın başvurabileceği devlet destekli birimler olup olmadığı, böyle yapıp yapmadığı ve kararında hangi faktörlerin etkili olmuş olabileceği sorusu cevapsız kalıyor.

Refah devletinin doğuşu ve onun karma hayırseverlik ekonomisine eklenmesi İslam toplumlarının esasen refah toplumları olduğu olgusunu değiştirmedi. Devletler tarafından sağlanan yeni refah hizmetleri, özel hayırsever bağışları hükümetin sorumluluğu altında olan alanlardan farklı hedeflere itmiş olabilir, ama zekâtla sadakanın manevi önemi azalmadı. Teorik olarak, devletler Müslümanlığın ilk çağından başlayarak zekâtın toplanması ve dağıtımının bir parçasıydı. Pratikteyse, gördüğümüz gibi, birçoğu anlaşılan bu işlevi terk etmiş veya daha kapsamlı vergilendirme politikalarına dahil etmeyi düşünmüştü. 20. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, İslami kimliğinin bilincinde olan daha fazla devlet resmî veya yarı resmî zekât toplama ve dağıtma sistemlerini hayata geçirdi. Geçmişte bu gibi sistemlerin başarısının sınırlı göründüğünü dikkate alırsak bunların kaderinin ne olacağını gözlemlemek ilginç olacak. Bugün merkezî zekâtı yürürlüğe koyan hükümetlerin –sosyal güvenlik, sağlık sigortası ve başka ödemeleri bireylerin maaş çeklerinden kesebilmesine benzer şekilde– gelire kaynağında ulaşma imkânı gibi birkaç avantajı var. Ayrıca şurası açık görünüyor ki, iyi işletilen bir ulusal sistem sonunda münferit ihtiyaç sahibi insanlara yardım etmek de, özellikle modern iletişim ve ulaşım araçları sayesinde daha etkili olacaktır. Öte yandan, merkezî hükümetlerin toplam yoksulluğun azaltılmasına ve muhtaç durumdakilerin kendi geçimlerini sağlama kapasitesinin oluşturulmasına katkıda bulunan kalkınma projeleri tasarlamakta genellikle daha etkili olduğu ise kesin değil.



**Resim 18.** İçinde Mengüçlü hükümdarı Ahmed Şah'ın yaptırdığı bir cami ve bitişiğindeki, karısı Turan Melek'in 1228-41'de yaptırdığı darüşşifada oluşan Divriği'deki külliye.

# HAYIRSEVERLİĞE YENİ BİR YÖN VERMEK

*Meydandaki cüzamlı dilenciye bir para atma şeklindeki eski İslam geleneği, Ağa Han tarafından hastaneler ve okullara yapılan muazzam bağışlar şeklinde günümüze taşındı.*

Sultan Muhammed Şah Ağa Han'ın ölüm ilanından,
*Time* dergisi (22 Temmuz 1957)

*Time* dergisi bu sözlerin merhum Ağa Han'a (1877-1957) yönelik kusursuz bir methiye olduğunu sanıyordu. Oysa cümle Ağa Han'ın çarpıcı yardımsever girişimlerinin samimi bir takdiriyken, İslam inancının ve teamüllerinin ayrılmaz bir parçası olan hayırseverliğe ilişkin ahlak anlayışından ve yüzyılların anıtsal hayırseverlik çabalarının açık kanıtlarından tümüyle bihaber olunduğunu yansıtıyordu (Res. 18). Bu kitapta, İslami dinî öğretilerin ve belirli tarihî örneklerin incelenmesi yoluyla İslam toplumlarındaki hayırseverliğin amaçlarını ve başarılarını anlamaya çalıştık. İslam toplumları üstünde odaklanmamız, İslami hayırseverlik amellerinin, yardımseverliğin daha evrensel özelliklerini ne ölçüde paylaştığını ve bunların incelenmesinin tarih boyunca yardımseverliği daha iyi kavramamıza nasıl katkıda bulunacağını da göstermektedir.

Bu kitap birtakım amaçlarla yola çıktı. Birincisi, İslam toplumlarındaki hayırseverliğin ideolojileri ve uygulamalarında teşhis edilebilir bir İslami yan var mı yok mu sorusunu gündeme getirmekti. İkincisi, 21. yüzyılın başında bilim insanları, öğrenciler ve ilgili okurlar için İslami hayırseverliğin mahiyetini ve uygulamalarını, onları çevreleyen esrardan arındırmaktı. Üçüncüsü, hayırseverlik prizmasının, insani faaliyetlerle ilgili tarihî kayıtları ve tarihî değişimin lokomotiflerini incelemek açısından verimli bir prizma olduğunu teyit etmekti. Bu kitaba, İslam toplumlarındaki hayırseverliğin şimdiye kadar bir inceleme konusu olarak ilgi çekmemesinin kısmen bu faaliyetlerin görünüşte şeffaf bir şekilde gerçeklemesinden kaynaklandığı önermesiyle başladıksa da ara bölümlerin konuyu inandırıcı bir şekilde sorunsallaştırdığını ümit ediyorum. Dördüncüsü, kitap, hayırseverliğin karşılaştırmalı bir şekilde

incelenmesinin toplumlar ve onların tarihî deneyimleri arasındaki farklılıklar ile benzerlikleri keşfetmeye katkıda bulunacağını örneklemeyi amaçlıyordu. Beşincisi, bu inceleme öğrencileri ve bilim insanlarını, İslam toplumlarının tarihi içinde verimli bir araştırma sahası olarak hayırseverlikle ilgili tarihsel araştırmalar yapmaya sevk etmeye çalıştı. Kitap boyunca ele alınan örnekler sadece bir başlangıç noktasını temsil ediyor ve araştırmacıların ulaşabileceği kaynakların boyutunu ve çeşitliliğini örnekliyor.

İslam toplumlarında sadece hayırseverlikten değil, aynı zamanda İslami hayırseverlikten söz etmenin mümkün olup olmadığı sorusunun cevabı "evet"tir. Hem zekât hem sadaka olarak hayırsever ameller Müslümanların dinî inançlarında kilit bir rol oynar ve namazın özellikle yakın yoldaşıdır: Bunlar olmaksızın itikat eksik kalır. Bunlar, Tanrı ve insanlar arasında insanların ömürleri boyunca var olan ve ahirete gönderme yapan ilişkinin ayrılmaz bir veçhesidir ve insanlar arası etkileşimde dinî inancın kilit bir ifadesidir. Ancak Müslümanların hayırseverlik uygulamaları her hayır sahibinin bireysel kişiliği ve her amelin dolaysız koşulları ile daha geniş tarihsel bağlarını tarafından da şekillendirilir. Bu etkenler İslami hayırseverliğin aynı zamanda kopmaz bir şekilde genel olarak insani iyiliğe ait olduğunu belirler.

Hayırsever bağış tarih boyunca muazzam bir simgesel öneme sahipti ve uygulamadaki derin etkisinin, eşit veya mutlaka adilane olmasa dahi, adeta evrensel olduğu görünüyor. Normatif İslami metinlerde ve Müslüman hukukçuların yorumlarında bir hayırseverlik ahlak anlayışı tanımlanmış ve hayırsever bağışın şekli, miktarı, şartları, süresi ve usulü tarif edilmiştir. Ayrıca, insanlara rehberlik etmek ve hayırseverlik amellerinin uyandırabileceği bazı çok da olumlu olmayan insani duyguları –gurur, tenezzül hissi, utanç, açgözlülük – sınırlamak için, hayır verilirken ve kabul edilirken uyulacak ilkelerle kurallar önerilmiştir. Ancak aynı zamanda, ilkelerin somut eyleme dönüştürülmesi için geride muazzam bir alan vardı.[1] Herhangi bir olayın Tanrı'yı övmek, Tanrı'nın her şeyi bilir oluşunu kabul etmek için bir vesile olduğunu hatırlamakta yarar var. Tanrı'ya övgü ibadetin bir şeklidir ve Kuran namaz ve hayırseverlik arasında tekrar tekrar, yakın bir bağlantı kurar; öyle ki Kuran'ın namaz kılmak ve sadaka vermek

1 Bkz. mesela Bird, "Comparative Study," 145.

hususundaki tembihini hatırlatacak şekilde her ibadet aynı derecede maddi bağış için de bir vesile olabiliyordu.

Hayırsever bağış vurgusu niçin Kuran'a, hadislere, İslami bağlamda üretilen hukuki ve edebi metinlere nüfuz etmiştir? Teolojik olarak, hayırseverlik Tanrı'nın, peygamberi Muhammed'e vahyettiği şekliyle ilahi bir buyruğuydu. Tarihsel ve sosyolojik olarak, Müslümanlara seleflerinden kalan bir miras ve çağdaşlarıyla paylaştıkları bir hasletti. Kültürel, politik ve ekonomik olarak dikey ilişkilerin çoğuyla ayrılmaz bir biçimde bütünleşmişti. Müslümanlar hayırseverliği korumayı ve öne çıkarmayı seçtiler veya daha doğrusu okuduğumuz metinlerin yazarları böyle yaptı. Yapılacak önemli bir iş, tartıştıkları hayırseverliğin idealleri ve uygulamalarıyla onların kendi ilişkilerini anlamak için İslami metinlerin yazarlarını incelemektir. Hayırsever bağışı, insanları Tanrı'ya ve birbirine bağlayan önemli bir etken olarak görüyorlar mıydı? Burada ele alınan yazarlar çoğunlukla ruhani lider ve eğitici konumundaki kültürlü ve eğitimli insanların oluşturduğu geniş sınıfa mensuptu. Müminler cemaatinden gelen irili ufaklı bağışlar onların desteklenmesine büyük katkı sağlıyordu ve dolayısıyla onların geçimine katkıda bulunan bir tutumu korumakta, hatta beslemekte açık çıkarları vardı. Bu bakımdan Katolik ve Ortodoks kiliselerinin rahiplerine, Hıristiyan manastırlarına mensup keşişlere ve rahibelere, Yahudi hahamlarıyla âlimlerine ve diğer dinî liderlere benziyorlardı. Yine de, ihtiyaç sahiplerine yardım ulaştırmanın ve eğitimli bir İslam uleması sınıfının desteklenmesinin ötesindeki belli amaçları gerçekleştirmek için niçin hayırseverlik çerçevesinin seçildiğini daha fazla araştırmak önemlidir. Muazzam bir sosyal ve kültürel proje yelpazesi yaratılmış ve bunların çoğu vakıf şeklinde hayırsever katkılarla idame ettirilmişti. Bütün bunlar maslahatı, yani kamu yararını teşvik etme başlığı altında toplanıyordu. Maslahata hizmet eden her yatırım, servetin makbul bir tasarrufu sayılıyordu. Kamu yararı toplumsal adalet kavramını ve toplumdaki insanlar arasında adil ilişkileri içeriyordu.

Hayırseverliğin derin etkisi ve mesajı binalar, çeşmeler, resimler, dokumalar ile ayrıca ahşap, seramik ve metale tatbik edilmiş kaligrafik kitabeler şeklinde sürekli olarak teşhir ediliyordu. Cömertliği hatırlatan uyarılar farklı şekillere bürünüyordu. Kilit deyimler ve düsturlar ezbere öğrenilmekle kalmıyor, Beyhekim Camisi'nin kapılarında olduğu gibi dekoratif uyarılar

olarak dışarıya yazılabiliyordu (bkz. Res. 1). Bu ibarelere başka yerlerin yanı sıra ortaçağda İran ve Orta Asya'da üretilen kâselerin üstündeki yazılarda da denk geliyoruz. Böyle bir yazıda şöyle deniyor: "Cömertlik (*cûd*) şeref ve malın bekçisidir." Başka birinde: "Servet kendisi bitmeden cömertlik onu bitirmez ve açgözlülük bir cimrinin servetini artırmaz" (Res. 19). Bu sözler bir ziyafetin veya günlük öğünün cömertlik etmek için bir vesile olduğunu görsel olarak hatırlatıyor ve cömertliğin maddi ve sosyal konumu yükseltme kapasitesi olduğuna işaret ediyordu. Bu fikirler *adap* (eğitimle aşılanan ahlaki ve entelektüel idealler ile alışkanlıklar) tarafından tanımlanan daha geniş kültürel değerlerden besleniyordu.[2] Birkaç yüzyıl sonra ve bir kıta ötede Evliya Çelebi misafir olduğu Balkan konaklarının kabul odalarına işlenmiş bir beyiti kopya etmiştir. Beyitin sözlerinde, Samanı kâselerinin üstünde rastlanan duygularla beklentiler yankılanıyordu: "Evin şerefi sahibine ve sahibinin şerefi cömertliğine bağlıdır" (*Şerefü'l-beyti bi-ehlihi ve şerefü ehlihi bi-sehâ'ihi*). Evliya tek başına yemenin ayıp sayıldığını ve zenginlerin evlerinin konuklara ve gelen geçene daima açık olduğunu iddia ediyordu.[3]

Başka bir Samanî kâsesinde bulunan atasözü –"Cömertlik sadece cebindeki fazla parayı vermek değil, paranı yoksulla paylaşmaktır"– cömertlik ile hayırseverliğin bir yönü, yani yoksul olana bağışta bulunma, arasındaki bağlantıyı ifade eder.[4] Bu, tartışmamızı hayırseverlik, konukseverlik, cömertlik, sosyal yardım ve himaye fikirleri arasına nasıl sınır çekileceği meselesine ve bunların kendi arasında açık bir ayrım olup olmadığı sorusuna ilişkin o çözülmemiş meseleye geri götürür. Samanî kâselerinin üstünde ve Osmanlı eşrafının evlerinin duvarlarında yüceltilen cömertlik, sofrayı paylaşmak ve konukları ağırlamakla ima edilen konukseverlikti. Ama aynı eşraf evleri, Evliya'nın veya yoksul düşen Enis Paşa'nın tasvirlerine göre muhtaç insanlara yemek de sağlıyordu. Bu arada, kudretli bir şahsın kendi hizmetlilerinin karnını doyurması veya onların refahını geliştirmesi himaye olarak adlan-

2 Oya Pancaroğlu, "Serving Wisdom: The Contents of Samanid Epigraphic Pottery," *Studies in Islamic and Later Indian Art from the Arthur M. Sackler Museum* içinde (Cambridge, MA: Harvard University Art Museums, 2002), 61-62.

3 Robert Dankoff ve Robert Elsie, çev. ve ed., *Evliyā Çelebi in Albania (Kosovo, Montenegro, Ohrid)* (Leyden: Brill, 2000), 167-69.

4 Pancaroğlu, "Serving Wisdom," 61-62.



**Resim 19.** Nişabur'dan seramik kâse, İran, y. 850-1000; içini çevreleyen kitabede şöyle yazılı: "Cömertlik, serveti bitmeden önce tüketmez ve açgözlülük bir cimrinin servetini artırmaz" (*le'l-cûde yufnî'l-mâle kable fenâ'ihi ve le'l-buhûl fî mâlil şâhi'ihi yuzîdu*). Harvard Üniversitesi Sanat Müzesinin izniyle. Arthur M. Sackler Müzesi, John Goelet'in hediyesi, 1958.22. No. 15979.

dırılıyordu. İnsanların karnını doyurmaya dönük aynı amel, vakfedilmiş bir imarette hanedan hayırseverliğine dönüşüyordu. Modern devlet bakanlıkları sonunda bu çabaları üstlendiğinde, bu refah hizmetlerinin bir parçası olarak yürürlüğe kondu. Bütün bu değişik kelimelerin aynı eylemi tasvir etmesi mümkün mü ve etiket, eylemi kimin üstlendiğine ve amelin bağlamına göre değişiyor mu? Bunlar dikey ilişkiler olgusunu gizlemeyi veya zayıflatmayı amaçlayan alternatif dilsel seçimler mi? Tazminat veya geri ödemeye ve mü-

tekabiliyetin varlığı veya yokluğuna dair farklı beklentilere mi işaret ediyorlar? Yardım yapmak için farklı motivasyonların olduğunu mu ima ediyorlar? Ayrıca, birinci şahısların açıklamalarının yokluğunda (veya hatta varlığında) motivasyonlar hakkında hükme varmak ne kadar mümkündür?

Kuran bu sorulardan bazılarına, müminlere münferit bir kişinin niyetlerini sadece Tanrı'nın bilebileceğini ve bir şahsın gerçek niyetlerinin Tanrı'dan gizlenemeyeceğini hatırlatarak cevaplar öneriyor. Öte yandan, tarihçiler ve sosyal bilimciler insan davranışını ve bunun toplum üstündeki etkisini anlamak için her türlü bulguyu inceliyorlar. Yiyecek dağıtmanın gerçekten diğerkâm iyiliğe bir örnek olduğunu savunabiliriz. Ama yine de, yukarıda listelenen her bir örnekle ilgili olarak iyilik sahiplerinin de iyilik alanlardan beklentileri olabilir. Yoksullar (teoride) karınları doyunca sakinleşirler ve dolayısıyla siyasi amaçlar için istismar edilecek şekilde hoşnutsuz olmaları ihtimali azalır. Öğrenimlerini ve araştırmalarını sürdürmek için destek alan ulemanın çoğu, Müslüman hükümdarların iktidarını koruyan devleti ve sosyal düzeni güçlendiren hukuk ve eğitim sistemlerini onaylayıp yeniden ürettiler. Sultan veya yiyecek dağıtan herhangi bir kimse için konukların varlığı, emrindekilerin ve emsallerinin gözünde ev sahibinin konumunu pekiştirmeye hizmet ediyordu. Osmanlılar döneminde hamilik ve konukseverlik yemek dağıtımında buluşuyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun imaretlerinde yürürlükte olan hayırseverlik, hanedanın İslami kimliğiyle ayrılmaz şekilde bağlantılı olan kapsamlı ve süregiden bir ihsan projesinin parçasıydı. Bununla birlikte, bu geniş kapsamlı bir hayırseverlikti, yararlandırdığı kimseler olarak toplumun her kesiminden insanı içerecek kadar kapsamlıydı. Birçok hayırseverlik gibi, bunun hedefleri de radikal değil muhafazakârdı, sosyal veya kültürel normları yeniden üretmeyi yahut güçlendirmeyi ve böyle yaparak meslek, sınıf, yaş ve cinsiyet tarafından belirlenen ilişkiler de dahil dikey ekonomik ve sosyal ilişkileri güçlendirmeyi amaçlıyordu.

Yardımseverlik, bir sosyal düzen grameri ve bir anlamlandırmalar söz dizimi vasıtasıyla anlam kazanan bir eylemler sözlüğüyle birlikte eksiksiz bir dildir. Bu dil din, hukuk, sosyal uygulama, ekonomik alışveriş ve kültürel beklentilerin parçası haline gelir. Yardımseverliğin ima ettiklerini anlamanın yolu, hangi ilişkilerin yaratıldığını veya harekete geçirildiğini ve

kastedilen beklentileri keşfetmek için her eylemin anlamının çözümlenmesidir. Bir dizi terim arasından yolumuzu bulmaya ilişkin daha önceki çabamız, sadaka olarak tanımlanan eylemleri tartışırken hayırseverliğin anlamının ne denli esnediğini açığa vuruyor ve artık bununla ve sonuçlarıyla karşılaşmanın vakti geldi. Bu kitapta kullandığımız hayırseverlik, eşanlamlı olan yardımseverlik ve iyilik kelimeleriyle birlikte, zekât ve sadaka başlıkları altına giren eylemlerle tanımlanan ilişkileri ifade etmek için belki fazla kısıtlayıcı bir terimdir. Hayırseverliği sadece yoksulluğa verilmiş bir karşılık olarak görmek, onun rolü ve İslami toplumlardaki, aslına bakılırsa herhangi bir toplumdaki, derin etkisi hakkında çarpık bir perspektif ortaya çıkarır.

Aslında, hayırseverlik insani yükümlülükler ve haklarla şekillenen ilişkileri ifade etmenin sadece bir yoludur. Yükümlülükler insan toplumunun tarihi boyunca mevcut olmuştur, hak fikriyse başlangıçtaki beklentilerimizin aksine, hayır amaçlı dağıtımlardan yarar sağlayanlara muazzam sayıda imkân kapısı açar. Birinci bölümde ele aldığımız üzere, hak fikri Kuran'daki *hakk* teriminde içkindir. Bu bağlamda, kumandanlar, nazırlar, âlimler ve muhtaç insanların hepsinin sultandan aynı vesileyle ihsan aldığını görmek o denli şaşırtıcı değil. Sözgelimi bir imarette yemek yemek, mevki sahiplerinin hak gördükleri bir imtiyaz olup mevkilerine gölge düşüren veya ayıp sayılan bir şey değildi. İmaretlerdeki değişik hak ediş şekilleri veya imaretten yararlananların statüleri arasındaki farklar, yiyeceklerin çeşit ve miktarı, yeme düzeni, yemek yedikleri yer ve kaplarla belli ediliyordu. Şam'daki Süleymaniye İmaretinde yüksek mevki sahibi konuklar ayrı odalarda ağırlanıyor; onlara yemek için özel olarak hazırlanmış mekânlarda, her odada beş kişilik iki grup halinde hizmet veriliyordu. Bunu iki genel yemekhanede yemek yiyen diğer sekiz yüz kişiyle kıyaslayınız. İstanbul'da, saray-ı hümayunun yiyecek dağıtımıyla ilgili açıklamalarında yiyecek dağıtılan kapların ayrıntıları ihmal edilmezdi; yiyecek alanların mevkiini belirten illе de yiyeceklerin içeriği değil, pahalı malzemelerden imal edilen ve narin işlemeli dokumalara sarılı zanaat eseri kaplardı.[5] Diğer taraftan, bazı kimseler için ekonomik ihtiyaç

5 Tülay Artan, "Aspects of the Ottoman Elite's Food Consumption: Looking for 'Staples,' 'Luxuries,' and 'Delicacies,' in a Changing Century," *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction* içinde, ed. Donald Quataert (Albany: State University of New York Press, 2000), 107-200.

bile kurumlaşmış dağıtımlardan bir şey almak için yeterli bir nitelik değildi. Bu insanlar, daha ziyade, daha tesadüfi ve anlık dağıtımlara veya tarihçilerin gözünden daha sık kaçan bağışlara bağımlı olmak zorundaydılar.

Hayırseverliğe/yardımseverliğe, verenlerin zengin ve güçlü, alanların yoksul olduğu bir alan olarak bakmak gibi genel bir eğilim var. İslam toplumlarındaki hayırseverliği incelemek, hayırseverliğin bir sosyal süreç olarak nasıl işlediğini anlamak için bu varsayımın yeniden gözden geçirilmesine ihtiyaç olduğuna işaret etmektedir. Hayırseverlik ilişkisi toplumun bütün seviyelerinde vardır, nispeten çok az şeyi olanlar arasında bile dikey hiyerarşileri ve güç ilişkilerini tanımlar ve büyük ölçüde Mauss'un önerdiği gibi bunların hepsi hediyelerle pekiştirilmiştir. Bağışlar kişiler arası ilişkilerin dokusunu etkiliyor ve sadaka ise bağımlılık ve yükümlülük, şükran ve itaat bağları yaratıyordu. Bunlar bir tür sosyal tutkaldı. Aynı zamanda, belirli bir düzeyde bağış yapabilme imkânı toplumdaki yatay bölünmelerin önemli bir göstergesidir; insanların, benzer şekillerde ve kıyaslanabilir miktarlarda bağış yapanlar olarak emsallerini teşhis etmesini mümkün kılar.

Sadakanın samimi dinî inancın ürünü olabileceğini kabul etmek zorundayız. İnancın, (veliler ve kimi kutsal kişilerden başka çoğu insan için) belirli ölçüde kişisel çıkardan (mesela cennete ulaşma arzusu) ve kendini öne çıkarmaktan (toplum içinde statü arayışı) ayrılmaz oluşu dinî metinlerde bir zayıflık olarak görülse bile derin bir insani haslet olarak kabul görüyor. Bağışı uygun bir şekilde verme usullerine ilişkin Kuran pasajları ve hadisler, sadakanın bazı evrensel sorunlarına, yani Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta, hem günümüzde hem geçmişte,çağdaş seküler yardımseverlikte ve keza inanç temelli bağışta benzer şekilde yankı bulan bazı konulara değinir. Hayırseverlik politika veya propagandadan azade değil ve ideolojinin hizmetinde kullanılabilir ve kullanılıyor. Tıpkı insanların eğitim ve sağlık hizmetleri sunan Hıristiyan misyonerlerin din yayma gündemlerini eleştirmesi gibi, insanlar İslami hayırseverlik örgütlerini de eleştiriyor ve onların sosyal yardım projelerinin açığa vurulmamış motivasyonlarından şüphe duyuyorlar. Bununla birlikte, hayırsever faaliyetlerin sadece propagandacı, alışılmadık veya hatta yıkıcı veçhelerini irdelemek yetmez; bu faaliyetlerin içinde var olduğu sosyal bağlamı; sınıf, inanç, cinsiyet veya ulusal kimlikle

ilişkilendirilen çıkarlara nasıl hizmet ettiğini ve neden hayırseverliğin eylem vasıtası olarak tercih edildiğini anlamak zorundayız.

Belki hayırseverlik/yardımseverlik incelemelerine yeni bir yön vermenin vakti gelmiştir. İslam toplumlarındaki hayırseverlik/yardımseverlik incelemelerinin henüz başlangıç aşamasındaki güncel durumu bile, Batı (Yahudi-Hıristiyan) ve hepsinden önemlisi Amerikan hayırseverlik gelenekleri ve uygulamalarının tarihteki en güçlü hayırseverlik/yardımseverlik paradigmasını meydana getirdiğine dair uzun zamandır hüküm süren algıya meydan okumak için yeterlidir.[6] Alexis de Tocqueville'in 19. yüzyılın başlarında Birleşik Amerika'yı ziyaretinde gözlemlediği şekliyle yardımseverliğe ilişkin sık sık alıntılanan bir tasvirini yeniden düşünmekte yarar var.

Her yaştan, her konumdan ve eğilimden Amerikalılar durmadan dernekler kuruyor. Hepsinin iştirak ettiği ticaret ve imalat şirketlerinin yanı sıra bin bir çeşit dinî, ahlaki, ciddi, yararsız, genel veya sınırlı, devasa veya küçük dernekler var. Amerikalılar eğlence düzenlemek, dinî okullar tesis etmek, hanlar yapmak, kiliseler inşa etmek, kitap dağıtmak, yeryüzünün öbür ucuna misyonerler göndermek için dernek kuruyorlar; bu suretle hastaneler, hapishaneler ve okullar kuruyorlar. Eğer büyük bir örneğin teşviki yoluyla bir gerçeğin telkin edilmesi veya bazı duyguların güçlendirilmesi öneriliyorsa, bir dernek kuruyorlar. Fransa'da hükümeti veya İngiltere'de mevki sahibi bir adamı gördüğünüz herhangi yeni bir girişimin başında, Birleşik Amerika'da bir derneği bulacağınızdan emin olabilirsiniz.[7]

De Tocqueville Birleşik Amerika'daki dernekleri demokrasinin gelişmesinin kilit bir veçhesi olarak tanımlıyordu, ama onun tanımına Amerikan yardımseverliğinin olağanüstü gücüne dikkati çekmek için de atıfta bulunuldu. Oysa İslam toplumlarındaki yardımseverliğinin gücü ve başarısı aynı derecede kayda değerdir. Bunlar 20. yüzyılın başlarına kadar büyük ölçüde bireylerin başarısıydı, ama o zamandan beri her türlü derneği de

6 Yakın dönemde yayınlayan bir dizi makalede, ABD'deki yardımseverliği eşsiz, farklı ve belki ahlaken bile daha üstün gören Amerikan hayırseverliğinin köklü tarih dışı tutumu sorgulanıyor. Bkz. Lawrence J. Friedman, "Philanthropy in America: Historicism and its Discontents," *Charity, Philanthropy, and Civility in American History* içinde, ed. Lawrence J. Friedman and Mark D. McGarvie (Cambridge, BK: Cambridge University Press, 2003), 16-17.

7 Tocqueville, *Democracy in America*, 595.

içeriyor. Bireylerle derneklerin eyleme geçme becerisi birçok yerde politik baskılarla sınırlanmaya devam ediyor ve ayrıca yıkıcılık ile şiddeti gündem edinmiş bireylerle dernekler de var. Ancak bu sonuncu kesimin varlığı bu olguya itibar etmemek veya onun dayandığı köklü geleneği görmezlikten gelmek için yeterli bir sebep değil.

Müslüman yardımseverlerin inşaat sahasındaki başarıları da, Amerikalı sanayici ve yardımsever Andrew Carnegie'nin (1835-1919) serveti kamu yararı için kullanmanın en iyi yolunun kurumlar inşa etmek olduğuna dair önerileri ışığında yeniden düşünülebilir. Carnegie, ünlü denemesi "Servetin İncili"nde [The Gospel of Wealth] az sayıdaki süper zengine, genel itibariyle toplumun servetinin bekçileri olarak, servetlerini yöneterek toplumu bilgece geliştirme görevini veriyordu. Yardımseverliğinin en iyi şeklini üniversiteler, kütüphaneler, hastaneler, halka açık parklar, toplantı salonları, yüzme havuzları ve kiliseler tesis etmek olarak tanımlıyordu. Carnegie'ye göre, bu kurumların her biri yoksullarla emekçi sınıfların hayatlarını geliştirebilir ve toplumun geri kalanına da katkıda bulunabilirdi.[8] Carnegie'nin felsefesi kendi Hıristiyan geçmişi ve yoksulluktan zenginliğe giden Amerikan göçmen hayatının tarihî bağlamında gelişmişti. Varlıklı Müslüman erkeklerle kadınlar da aynı şekilde, kamu refahını artırmak için, İslami geleneklere, kişisel başarılara ve yerel beklentilere atıfla vakıflarını kurdular. İlginç olan, onların çabalarının yüzlerce yıl boyunca, büyük ölçüde Carnegie'nin derlediği listeye benzer bir yapı listesi (yüzme havuzları hariç) üretmiş olmasıdır. Carnegie'nin İslam toplumlarındaki yardımsever uygulamalardan haberdar olması çok muhtemel değil. Daha ziyade, kudretli seçkin zümreler eğitim, sağlık, dinî ritüel ve dinlence tesisleri temin etmek için kurumlar oluşturmanın çeşitli yararlarının uzun süredir farkındalar. İslam toplumlarında hayırseverliğin incelenmesi insanlık tarihinde hayırseverliğin rolünü anlamak için yeni yollar sunuyor.

8 Carnegie, "The Gospel of Wealth.

# Seçme Kaynakça

Abbott, Nabia. *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Hārūn al-Rashīd.* Chicago: University of Chicago Press, 1946.

Abedi, Mehdi, and Michael M. J. Fischer. "An Iranian Village Boyhood." *Struggle and Survival in the Modern Middle East* içinde, ed. Edmund Burke, c. III, 320-35. Berkeley: University of California Press, 1993.

Abu Zayd, Nasr Hamid. "Intention." *Encyclopaedia of the Qur'an* içinde, c. II, ed. Jane Dammen McAuliffe, 549-51. Leyden: Brill, 2002.

Alshech, Eli. "Islamic Law, Practice, and Legal Doctrine: Exempting the Poor from the Jizya under the Ayyubids (1171-1250)." *Islamic Law and Society* 10 (2003): 348-76.

Amin, Muhammad M. *Al-Awqaf wa'l-hayāt al-ijtimā'iyya wa'l-iqtisādiyya fi Misr: 648-923 (1250-1517).* Kahire: Dar al-Nahda al-'Arabiyya, 1980.

——, *Catalogue des documents d'archives du Caire de 239/853 à 922/1516.* Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1981.

Arberry, Arthur J., çev. *The Koran Interpreted.* New York: Macmillan, 1955.

Arjomand, Said Amir. "Philanthropy, the Law and Public Policy in the Islamic World before the Modern Era." *Philanthropy in the World's Traditions* içinde, ed. W. Ilchman, S.N. Katz ve E.L. Queen, 109-32. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Artan, Tülay. "Aspects of the Ottoman Elite's Food Consumption: Looking for 'Staples,' 'Luxuries,' and 'Delicacies,' in a Changing Century." *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction* içinde, ed. Donald Quataert, 107-200. Albany: State University of New York Press, 2000.

Atasoy, Nurhan. *1582 Surname-i Hümayun: An Imperial Celebration.* Istanbul: Koçbank, 1997.

Atıl, Esin. *Levni and the Surname: The Story of an Eighteenth-Century Ottoman Festival.* Seattle: University of Washington Press, 2000.

Baer, G. "Jerusalem's Families of Notables and the Wakf in the Early 19th Century." *Palestine in the Late Ottoman Period* içinde, ed. David Kushner, 109-22. Kudüs: Yad Izhak Ben-Zvi, 1986.

——, "The Dismemberment of *Awqâf* in Early Nineteenth-Century Jerusalem." *Ottoman Palestine, 1800-1914: Studies in Economic and Social History* içinde, ed. Gad G. Gilbar, 299-319. Leyden: E. J. Brill, 1990.

——, "The Waqf as a Prop for the Social System, 16th-20th Centuries." *Islamic Law and Society* 4 (1997): 264-97.

——, "Women and Waqf: An Analysis of the Istanbul Tahrîr of 1546." *Asian and African Studies* 17 (1983): 9-27.

Barkan, Ö. L. "Osmanlı imparatorluğunda bir İskân ve Kolonizasyon metodu olarak Vakıflar ve Temlikler: I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler." *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 279-386.

Barkan, Ö. L. ve Ekrem Hakkı Ayverdi, ed. *İstanbul Vakıflar Tahrir Defteri, 953 (1546) Tarihli.* İstanbul: Fetih Cemiyeti, 1970.

Barnes, John Robert. *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire.* Leyden: E.J. Brill, 1987.

Baron, Beth. "Islam, Philanthropy, and Political Culture in Interwar Egypt: The Activism of Labiba Ahmad." *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, 239-54. Albany: State Universty of New York Press, 2003.

——, *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press.* New Haven: Yale University Press, 1994.

Bashear, Suliman. "On the Origins and Development of the Meaning of Zakat in Early Islam." *Arabica* 40 (1993): 84-113.

Beach, M. C. ve E. Koch. *King of the World: The Padshahnama.* Londra: Thames and Hudson, 1997.

Behar, Cem. *A Neighborhood in Ottoman Istanbul: Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap İlyas Mahalle.* Albany: State University of New York Press, 2003.

Ben Shemesh, A., çev. ve ed. *Qudama b. Ja'far's Kitāb al-Kharāj. Taxation in Islam,* c. II. Leyden: E. J. Brill, 1965.

Benthall, Jonathan ve Jérôme Bellion-Jourdan. *The Charitable Crescent: Politics of Aid in the Muslim World.* Londra: I.B. Tauris, 2003.

Berkey, Jonathan P. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East 600-1800.* Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2003.

——, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education.* Princeton: Princeton University Press, 1992.

Bilici, Faruk. "Les *waqfs* monétaires à la fin de l'empire Ottoman et au début de l'époque republicaine en Turquie: des caisses de solidarité vers un système bancaire moderne." *Le waqf dans le monde musulman contemporain (XlXe—XXe siècles): fonctions sociales, économiques et politiques* içinde, ed. Faruk Bilici, 51-59. Istanbul: Institut Français d'Etudes Anatoliennes, 1994.

——, ed. *Le waqf dans le monde musulman contemporain (XIXe-XXe siècles): fonctions sociales économiques et politiques.* Istanbul: Institut Français d'Études Analoliennes, 1994.

Bird, Frederick B. "Comparative Study of the Works of Charity in Christianity and Judaism." *Journal of Religious Ethics* 10 (1982): 144-69.

Bonner, Michael. "Definitions of Poverty and the Rise of the Muslim Urban Poor." *Journal of the Royal Asiatic Society* 6, 3. dizi (1996): 335-44.

——, "The *Kitāb al-Kasb* Attributed to al-Shaybanī: Poverty, Surplus, and the Circulation of Wealth." *Journal of the American Oriental Society* 121 (2001): 410-27.

——, "Poverty and Charity in the Rise of Islam." *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, 13-30. Albany: State University of New York Press, 2003.

——, "Poverty and Economics in the Quran." *The Journal of Interdisciplinary History* 35, no. 3 (2005): 391 406.

Bonner, Michael, Mine Ener ve Amy Singer, ed. *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts.* Albany: State University of New York Press, 2003.

Bosworth, C. E. *The Mediaeval Islamic Underworld: The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature. Part One: The Banū Sāsān in Arabic Life and Lore.* Leyden: E. J. Brill, 1976.

Bowen, Donna Lee. "Abu Illya and Zakat." *Everyday Life in the Muslim Middle East* içinde, ed. Donna Lee Bowen ve Evelyn A. Early, 218-21. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Briggs, Asa. "Welfare State." *Dictionary of the History of Ideas* içinde, c. IV, ed. Philip P. Wiener, 508-15. New York: Charles Scribner's Sons, 1973.

Brown, Peter. *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire.* Hanover, NH: University Press of New England, 2002.

al-Bukhari, Muhammad b. Isma'il. *Sahih al-Bukhari.* 8 cilt, 4, İstanbul: Al-Maktaba al-Islami, 1979.

Burr, J. Millard ve Robert O. Collins. *Alms for Jihad: Charity and Terrorism in the Islamic World.* Cambridge, BK: Cambridge University Press, 2006.

Ca'fer Efendi. *Risāle-i Mi'mariyye. An Early-Seventeenth-Century Ottoman Treatise on Architecture.* Çev. ve notlarla birlikte tıpkıbasım. Ed. Howard Crane. Leyden: E. J. Brill. 1987.

Calder, Norman. "Khums in Imami Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45, no. 1 (1982): 39-47.

Calder, Norman, Jawid Mojaddedi ve Andrew Rippin, ed. ve çev. *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature.* Londra: Routledge, 2003.

Carnegie, Andrew. "The Gospel of Wealth." *North American Review* 148 ve 149 (Haziran-Aralık 1889): 1-36.

Cavallo, Sandra. "The Motivations of Benefactors: An Overview of Approaches to the Study of Charity." *Medicine and Charity before the Welfare State* içinde, ed. J. Barry ve C. Jones, 46-62. Londra: Routledge, 1991.

*Charity and Power in Early Modern Italy: Benefactors and their Motives in Turin, 1541-1789.* Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1995.

Chaumont, Eric. "Pauvreté et richesse dans le Coran et dans les sciences religieuses musulmanes." *Pauvreté et richesse dans le monde musulman méditerranéen/Poverty and Wealth in the Muslim Mediterranean World* içinde, ed. Jean-Paul Pascual, 17-26. Paris: Maisonneuve et Larose, 2003.

Çizakça, Murat. "Cash Waqfs in Bursa, 1555-1823." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 38 (1995): 313-54.

——, *A History of Philanthropic Foundations.* İstanbul: Boğaziçi Universitesi Yayını, 2000.

Clark, Grace. "Pakistan's Zakat and 'Ushr as a Welfare System." *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State* içinde, ed. Anita M. Weiss. Syracuse: Syracuse University Press, 1986.

Clark, Janine A. *Islam, Charity, and Activism: Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen.* Bloomington: Indiana University Press, 2003.

Cohen, Amnon. *Jewish Life under Islam.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

Cohen, Mark R. "The Foreign Jewish Poor in Medieval Egypt." *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, 53-72, Albany: State University of New York Press, 2003.

——, "Maimonides and Charity in the Light of the Geniza Documents." *The Trias of Maimonides: Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge* içinde, ed. Georges Tamer, 65-81. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

—–, *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

*The Voice of the Poor in the Middle Ages: An Anthology of Documents from the Cairo Geniza*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

Cole, Juan R.I. "Al-Tahtawi on Poverty and Welfare." *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, 223-38. Albany: State University of New York Press, 2003.

Conniff, Richard. "Why We Take Risks." *Discover* 22 (2001): 62-67.

Constable, Olivia Remie. *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages.* Cambridge, Birleşik Krallık: Cambridge University Press, 2003.

Constantelos, Demetrios J. *Byzantine Philanthropy and Social Welfare.* New Brunswick: Rutgers University Press, 1968.

Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge, İng.: Cambridge University Press, 2001.

Cornell, Vincent. "Fruit of the Tree of Knowledge: The Relationship between Faith and Practice in Islam." *The Oxford History of Islam* içinde, ed. John L. Esposito, 63-107. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Crecelius, Daniel. *Fihris waqfiyyat al-'asr al-'uthmani al-mahfuzah bi-wizarat al-awqaf wa-dar al-watha'iq al-tarikhiyyah al-qawmiyyah bi-al-Qahirah.* Kahire: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1992.

—–, "The Organization of *Wakf* Documents in Cairo." *International Journal of Middle Eastern Studies* 2 (1971): 266-77.

—–, "The Waqf of Muhammad Bey Abu al-Dhahab in Historical Perspective." *International Journal of Middle East Studies* 23 (1991): 57-81.

—–, "The *Waqfiyah* of Muhammad Bey Abū al-Dhahab, I." *Journal of the Arab Research Center in Egypt* 15 (1978): 83-105.

Cronbach, Abraham. "The Gradations of Benevolence." *Hebrew Union College Annual* 16 (1941): 163-86.

—–, "The Maimonidean Code of Benevolence." *Hebrew Union College Annual* 20 (1947): 471-540.

Daftary, Farhad. *The Isma'īlīs: Their History and their Doctrines.* Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1990.

Dankoff, Robert ve Robert Elsie, çev. ve ed. *Evliya Celebi in Albania (Kosovo, Montenegro, Ohrid)*. Leyden: E. J. Brill, 2000.

Davis, Natalie Zemon. *The Gift in Sixteenth-Century France.* Madison: University of Wisconsin Press, 2000.

—–, "Poor Relief, Humanism and Heresy." *Society and Culture in Early Modern France* içinde, 17-64. Stanford: Stanford University Press, 1968; tek. bas. 1975.

Deguilhem, Randi. "Gender Blindness and Societal Influence in Late Ottoman Damascus: Women as the Creators and Managers of Endowments," *Hawwa* I (2003): 329-50.

—–, ed. *Le waqf dans l'espace islamique: outil de pouvoir socio-politique.* Önsöz: André Raymond. Şam: Institut Francais de Damas, 1995.

Deguilhem, Randi ve Abdelhamid Hénia, ed. *Les fondations pieuses (waqf) en Méditerranée: enjeux de société, enjeux de pouvoir*. Safat, Kuveyt: Kuwait Awqaf Public Foundation, 2004.

Denny, Frederick Mathewson. *An Introduction to Islam*. 2. bas. New York: Macmillan, 1994.

Deringil, Selim. *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire 1876-1909*. Londra: I.B. Tauris, 1997.

Deshayes de Courmenin, Louis. *Voyage de Levant Fait par le Commandement du Roy en Lannée 1621 par Le Sr. D.C.* Paris: Adrian Taupinart, 1624.

Dols, Michael. *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Donner, Fred M. *The Early Islamic Conquests*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Doubleday, Veronica. *Three Women of Herat*. Austin: University of Texas Press, 1990.

Dunn, Ross E. *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Seyhulislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1983.

Edip, Halide. *The Memoirs of Halide Edip*. Londra: John Murray, 1926.

Ener, Mine. *Managing Egypt's Poor and the Politics of Benevolence, 1800-1952*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

Erdem, Y. Hakan. *Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800-1906*. Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1996.

Ergin, Nina. "Taking Care of Imarets: Repairs and Renovations to the Atik Valide İmareti, Istanbul, circa 1600-1700." *Feeding People, Feeding Power: Imarets in the Ottoman Empire* içinde, ed. Nina Ergin, Christoph K. Neumann ve Amy Singer. İstanbul: Eren, 2007.

Ergin, Nina, Christoph K. Neumann ve Amy Singer, ed. *Feeding People, Feeding Power: Imarets in the Ottoman Empire*. İstanbul: Eren, 2007.

Ergut, Ferdan. "Policing the Poor in the Late Ottoman Empire." *Middle Eastern Studies* 38 (2002): 149-64.

Evliya Celebi. *The Intimate Life of an Ottoman Statesman: Melek Ahmed Pasha (1588-1662)*. Çev. ve ed. Robert Dankoff. Albany: State University of New York Press, 1991.

Fahmy, Khaled. "The Police and the People in Nineteenth-Century Egypt." *Die Welt des Islams* 39 (1999): 340-77.

Faris, Nabih Amin. *The Mysteries of Almsgiving: A Translation from the Arabic with Notes of the Kit b Asr r al-Zakāh of Al-Ghazzālī's Ihyā 'Ulūm al-Dīn*. Beyrut: Centennial Publications, American University of Beirut, 1966.

Faruki, Kemal A. "Pakistan: Islamic Government and Society." *Islam in Asia: Religion, Politics, Society* içinde, ed. John L. Esposito, 53-78. Oxford: Oxford University Press, 1987.

Fay, Mary Ann. "Women and Waqf: Toward a Reconsideration of Women's Place in the Mamluk Household." *International Journal of Middle Eastern Studies* 29 (1997): 33-51.

Findly, Ellison Banks. "Women's Wealth and Styles of Giving: Perspectives from Buddhist, Jain, and Mughal Sites." *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies* içinde, ed. D. Fairchild Ruggles, 91-121. Albany: State University of New York Press, 2000.

Flynn, Maureen. *Sacred Charity: Confraternities and Social Welfare in Spain. 1400-1700.* Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* Çev. Alan Sheridan. New York: Random House, 1975.

——, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason.* Çev. Richard Howard. New York: Vintage Books, 1965.

Friedman, Lawrence J. "Philanthropy in America: Historicism and its Discontents." *Charity, Philanthropy, and Civility in American History* içinde, ed. Lawrence J. Friedman ve Mark D. McGarvie, 1-21. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 2003.

Friedman, Lawrence J. ve Mark D. McGarvie, ed. *Charity, Philanthropy, and Civility in American History.* Cambridge, BK: Cambridge University Press, 2003.

Frisch, Ephraim. *An Historical Survey of Jewish Philanthropy.* New York: The Macmillan Company, 1924.

Fück, J.W. "Ibn Khallikan." *EI*[2] içinde. ÜI:832-33.

Gallagher, Nancy Elizabeth. *Approaches to the History of the Middle East: Interviews with Leading Middle East Historians.* Reading, BK: Ithaca Press, 1994.

Gerber, Haim. "The Waqf Institution in Early Ottoman Edirne." *Asian and African Studies* 17 (1983): 29-45.

Geremek, Bronislaw. *Poverty: A History.* Cambridge, MA: Blackwell, 1994.

al-Ghazālī, Muhammad b. Muhammad. *Ihyā 'Ulūm al-Dīn: Kitāb Asrār al-Zakāt,* 274-303. Kahire: Mu'assassat al-Halabī, 1387/1967-68.

Gibb, H.A.R., çev. ve ed. *The Travels of Ibn Battuta AD 1325-1354,* c. I-III. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1958-71.

——, çev. ve ed. *The Travels of Ibn Battuta AD 1325-1354,* c. IV. Londra: The Hakluyt Society, 1994.

Gil, Moshe. *Documents of the Jewish Pious Foundations from the Cairo Geniza.* Leyden, E. J. Brill, 1976.

Gimaret, D. "shirk." *EI*[2] içinde, IX:484-86.

Ginio, Eyal. "Living on the Margins of Charity: Coping with Poverty in an Ottoman Provincial City." *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, 165-84. Albany: State University of New York Press, 2003.

Ginzberg, Lori D. *Women and the Work of Benevolence: Morality, Politics, and class in the Nineteenth-Century United States.* New Haven: Yale University Press, 1990.

Gleave, R. "khums." *EI*[2] içinde, Ek, 531-34.

Goitein, S. D. *A Mediterranean Society, volume I: Economic Foundations.* Berkeley University of California Press, 1967.

Goodwin, Godfrey. *A History of Ottoman Architecture.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1971.

Gross, Robert A. "Giving in America: From Charity to Philanthropy." *Charity, Philanthropy, and Civility in American History* içinde, ed. Lawrence J. Friedman ve Mark D. McGarvie, 29 48. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 2003.

Haarmann, U. "Islamic Duties in History." *Muslim World* 68 (1978): 1-24.

Hands, A.R. *Charities and Social Aid in Greece and Rome.* Ithaca: Cornell University Press, 1968.

Hathaway, Jane. *The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdağlıs*. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1997.

Hennigan, Peter Charles. *The Birth of a Legal Institution: The Formation of the Waqf in the Third Century AH Hanafī Legal Discourse*. Leyden: E. J. Brill, 2004.

Herrin, Judith. "Ideals of Charity, Realities of Welfare: The Philanthropic Activity of the Byzantine Church." *Church and People in Byzantium* içinde, ed. Rosemary Morris, 151-64. Birmingham: Bizans, Osmanlı ve Çağdaş Yunanca Çalışmaları Merkezi, University of Birmingham, 1990.

Hess, A. "The Battle of Lepanto and its Place in Mediterranean History." *Past and Present* 57 (1972): 53-73.

Hillenbrand, Robert. *Islamic Architecture: Form, Function, and Meaning*. New York: Columbia University Press, 1994.

Himmelfarb, Gertrude. *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age*. New York: Alfred A. Knopf, 1984.

——, *Poverty and Compassion: The Moral Imagination of the Late Victorians*. New York: Alfred A. Knopf, 1991.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam*. 3 cilt. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Hoexter, Miriam. "Charity, the Poor, and Distributions of Alms in Ottoman Algiers." *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, 145-62. Albany: State University of New York Press, 2003.

——, *Endowments, Rulers and Community: Waqf al-Haramayn in Ottoman Algiers*. Leyden: E. J. Brill, 1998.

——, "*Waqf* Studies in the Twentieth Century: The State of the Art." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41, no. 4 (1998): 474-95.

Hoexter, Miriam, Shmuel N. Eiserstadt, ve Nehemia Levtzion, ed. *The Public Sphere in Muslim Societies*. Albany: State University of New York Press, 2002.

Hoffmann, Birgitt. *Waqf im Mongolischen Iran: Rashiduddins Sorge um Nachruhm und Seelenheil*. Stuttgart: Steiner, 2000.

Horden, Peregrine ve Richard Smith, ed. *The Locus of Care: Families, Communities, Institutions, and the Provision of Welfare since Antiquity*. New York: Routledge, 1998.

Hourani, Albert. "Islam in European Thought," 1990. www.tannerlectures.utah.edu /lectures/hourani90.pdf.

Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*, göz. geç. bas. Princeton: Princeton University Press, 1991.

——, "Women as Patrons of Religious Architecture in Ayyubid Damascus." *Muqarnas* 11 (1994): 35-54.

Hurgronje, C. Snouck. "La zakāt." In *Oeuvres choisies*, ed. G.-H. Bousquet ve J. Schacht, 150-70. Leyden: E. J. Brill, 1957.

Hurvitz, Nimrod. "Biographies and Mild Asceticism: A Study of Islamic Moral Imagination." *Studia Islamica* 85 (1997): 41-65.

Ibn Khāllikān. *Ihn Khallikan's Biographical Dictionary*. 4 cilt. Çev. Mac Guckin de Slane. 1961. Paris: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1842-71.

Ilchman, W., S. N. Katz ve E. L. Queen, ed. *Philanthropy in the World's Tradition*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Iliffe, John. *The African Poor: A History*. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1981.

Imber, Colin. *Ebus's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

İnalcık, Halil. "Istanbul: An Islamic City." *Journal of Islamic Studies* 1 (1990): 1-23.

İnalcık, Halil ve Donald Quataert, ed. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1994.

al-Jāhiz, Abu 'Uthmān ibn Bahr. *Book of Misers (al-Bukhalā')*. Çev. R. B. Serjeant. Reading: Garnet Publishing, 1997.

Jordan, W. K. *The Charities of London, 1480-1660*. Londra: Allen and Unwin, 1960.

——, *The Charities of Rural England, 1480-1660*. New York: The Russell Sagl Foundation, 1961.

——, *Philanthropy in England, 1480-1660: A Study of the Changing Pattern of English Social Aspirations*. New York: Allen and Unwin, 1959.

Jütte, Robert. *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1994.

Juynboll, Th. W. ve J. Pedersen. "'akīka." *EI²*,1:337.

Kahraman, Seyit Ali. *Evkâf-Humâyûn Nezâreti*. İstanbul: Kitabevi, 2006.

Katz, Michael B. *In the Shadow of the Poorhouse: A Social History of Welfare in America*. New York: Basic Books, 1986.

Katz, Michael B. ve Christoph Sachsse. *The Mixed Economy of Social Welfare: Public/Private Relations in England, Germany and the United States, the 1870s to the 1930s*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996.

Kermeli, Eugenia. "Ebū Su'ūd's Definitions of Church *Vakfs*: Theory and Practice in Ottoman Law." *Islamic Law: Theory and Practice* içinde, ed. Robert Gleave ve Eugenia Kermeli, 141-56. Londra: I. B. Tauris, 1997.

Khadduri, Madjid. "maşlaha." *EI²* içinde, VI: 738-40.

Koch, Ebba. *The Complete Taj Mahal and the Riverfront Gardens of Agra*. Londra: Thames and Hudson, 2006.

Konyalı, İbrahim Hakkı. *Âbideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*. Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1964.

Koprülü, M. Fuad. *The Origins of the Ottoman Empire*. Çev. ve ed. Gary Leiser. Albany: State University of New York Press, 1992.

——, "Vakif Müessesesinin Hukuki Mahiyeti ve Tarihi Tekâmülü." *Vakıflar Dergisi* 2 (1942): 1-36. (Fransızca baskısı : "L'institution du vukouf, sa nature jurisdique et son évolution historique." *Vakiflar Dergisi, Partie Francaise 2* (1942): 3-48.)

Koven, Seth ve Sonya Michel. "Womanly Duties: Maternalist Politics and the Origin of Welfare States in Germany, Great Britain, France and the United States, 1880-1920." *American Historical Review* 95 (1990): 1076-108.

Kozlowski, Gregory C. "Private Lives and Public Piety: Women and the Practice of Islam in Mughal India." *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage and Piety* içinde, ed. Gavin R. G. Hambly, 469-88. New York: St. Martin's Press, 1998.

——, "Religious Authority, Reform, and Philanthropy in the Contemporary Muslim World." *Philanthropy in the World's Traditions* içinde, ed. W. Ilchman, S.N. Katz ve E.L. Queen, 279-308. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Kozma, Liat. "Women on the Margins and Legal Reform in Late Nineteenth-Century Egypt, 1850-1882." Doktora tezi, New York University, 2006.

Kunt, I. Metin. *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650.* New York: Columbia University Press, 1983.

Kuran, Timur. "Islamic Redistribution through Zakat: Medieval Roots of Contemporary Problems." *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, 275-94. Albany: State University of New York Press, 2003.

——, "On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought." *International Journal of Middle East Studies* 21 (1989): 171-91.

——, "The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Impact, and Limitations of the Waqf System." *Law and Society Review* 35 (2001): 841-98.

Kürkçüoğlu, Kemal Edib. *Süleymaniye Vakfiyesi.* Ankara: Resimli Posta Matbaası, 1962.

Lambton, A. K. S. "Awqaf in Persia: 6th-8th/12th-14th Centuries." *Islamic Law and Society* 4 (1997): 298-351.

Lane, Edward W. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians.* Londra, 1836. Tekrar bas. Londra: East-West Publications, 1978.

*An Arabic-English Lexicon.* Londra: Williams and Norgate, 1863-93.

Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

——, *Muslim Cities in the Later Middle Ages.* Göz. geç ed. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1984.

Lev, Yaacov. *Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam.* Gainesville, FL: University Press of Florida, 2005.

——, "Charity and Social Practice: Egypt and Syria in the Ninth-Twelfth Centuries." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000): 472-507.

Lewis, Bernard. *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry.* New York: Oxford University Press, 1990.

Libal, Kathryn. "The Child Question. The Politics of Child Welfare in Early Republican Turkey." *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, 255-72. Albany: State University of New York Press, 2003.

——, "The Children's Protection Society: Nationalizing Child Welfare in Early Republican Turkey." *New Perspectives on Turkey* 23 (2000): 53-78.

Lindenmeyr, Adele. *Poverty is not a Vice: Charity, Society, and the State in Imperial Russia.* Princeton: Princeton University Press, 1996.

Lis, C. ve H. Soly. *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe.* Londra: Humanities Press, 1973.

Little, Donald P. *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Haram A□□arif in Jerusalem.* Beyrut ve Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984.

Litvak, Meir. *Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The 'Ulama' of Najaf and Karbala'.* Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1993.

Løkkegaard, Frede. *Islamic Taxation in the Classic Period, with Special Reference to Circumstances in Iraq.* Kopenhag: Branner and Korch, 1950.

McCarthy, Kathleen, ed. *Lady Bountiful Revisited: Women, Philanthropy, and Power.* New Brunswick: Rutgers University Press, 1990.

——, ed. *Women, Philanthropy, and Civil Society.* Bloomington: Indiana University Press, 2001.

McChesney, Robert D. *Charity and Philanthropy in Islam: Institutionalizing the Call to Do Good.* Indianapolis: Indiana University Center on Philanthropy, 1995.

——, *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine. 1480-1889.* Princeton: Princeton University Press, 1991.

MacFarlane, Charles. *Turkey and its Destiny: The Result of Journeys Made in 1847 and 1848 to Examine into the State of that Country.* Londra: John Murray, 1850.

Madelung, W. "Shī'a." *EI²*, IX: 420-24.

Makdisi, George. *The Rise of Colleges.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Mandaville, J. "Usurious Piety: The Cash Waqf Controversy in the Ottoman Empire." *International Journal of Middle East Studies* 10 (1979): 289-308.

Marcus, Abraham. *The Middle East on the Eve of Modernity.* New York: Columbia University Press, 1989.

——, "Poverty and Poor Relief in Eighteenth Century Aleppo." *Revue du Monde Musulman et de la Mediterranée* 55-56 (1990): 171-80.

Marmon, Shaun. *Eunuchs and Sacred Boundaries in Islamic Society.* New York: Oxford University Press, 1995.

——, "The Quality of Mercy: Intercession in Mamluk Society." *Studia Islamica* 87 (1998) 125-39.

Masters, Bruce. *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Shifting Boundaries of Political Communities 1516-1918.* Cambridge, BK: Cambridge University Press, 2001.

Mattson, Ingrid. "Status-Based Definitions of Need in Early Islamic *Zakat* and Maintenance Laws." *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, 31-52. Albany: State University of New York Press, 2003.

Mauss, Marcel. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* Çev. W. D. Halls, önsöz: Mary Douglas. Londra: Routledge 1990.

Meier, Fritz. "The Mystic Path." *The World of Islam* içinde, ed. Bernard Lewis, 117-40. Londra: Thames and Hudson, 1976.

Meisami, Julie Scott, Farsçadan çev., ed. ve notlayan *The Sea of Precious Virtues* (Bahr al-Fava'id): *A Medieval Islamic Mirror for Princes.* Salt Lake City: University of Utah Press, 1991.

Melikian-Chirvani, A. S. "From the Royal Boat to the Beggar's Bowl." *Islamic Art* 4 (1991): 3-111.

Meriwether, Margaret L. "Women and *Waqf* Revisited: The Case of Aleppo, 1770-1840." *Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era* içinde, ed. Madeline C. Zilfi, 128-52. Leyden: E. J. Brill, 1997.

Mollat, Michel. *The Poor in the Middle Ages: An Essay in Social History.* New Haven Yale University Press, 1986 (ilk önce Fransızca yayımlandı, 1978).

Mottahedeh, Roy P. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society.* Princeton: Princeton University Press, 1980.

Muslim b. al-Hajjaj al-Nisaburt. *Al-Jami' al-Sahīh.* Beirut: Al-Matkab al-Tijārī, tarih yok. *Sahīh Muslim.* Çev. ve ed. 'Abdul Hamīd Sīddīqī. Lahor; Sh. Muhammad Ashraf, 1973.

Nanji, Azim. "Almsgiving." *Encyclopaedia of the Qur'ān* içinde, c. I, ed. Jane Dammen McAuliffe, 64-70. Leyden: E. J. Brill, 2001.

Natsheh, Yusuf. "Al-'Imara al-'Amira: The Charitable Foundation of Khassaki Sultan (959/1552)." *Ottoman Jerusalem: The Living City, 1517-1917* içinde, ed. S. Auld ve R. Hillenbrand, 749-90. Londra: Altajir World of Islam Trust, 2000.

Necipoğlu, Gülru. *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire.* Foto. ve. çiz. Arben N. Arapi ve Reha Günay. Princeton: Princeton University Press, 2005.

——, "A *Kânûn* for the State, a Canon for the Arts: Conceptualizing the Classical Synthesis of Ottoman Arts and Architecture." *Soliman le Magnifique et son temps* içinde, ed. Gilles Veinstein, 195-216. Paris: La Documentation Frangaise, 1992.

Nizām al-Mulk. *The Book of Government, or Rules for Kings. The Siyar al-Muluk or Siyasat-Nama of Nizam al-Mulk.* Farsçadan çev. Hubert Darke. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1960.

Nizami, K. A. "fakīr." *EI²*,11:757-58.

Novossyolov, D. "The Islamization of Welfare in Pakistan." *Russia's Muslim Frontiers* içinde, ed. D. F. Eickelman, 160-74. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

Ormsby, Eric. *Ghazali.* Makers of the Muslim World. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

Ostrower, Francie. *Why the Wealthy Give: The Culture of Elite Philanthropy.* Princeton: Princeton University Press, 1996.

Owen, David. *British Philanthropy, 1660-1960.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.

Özbek, Nadir. "Imperial Gifts and Sultanic Legislation in the Late Ottoman Empire, 1876-1909." *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, 203-20. Albany: State University of New York Press, 2003.

——, *Osmanlı İimparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914.* İstanbul: İletişim, 2002.

——, "Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Sosyal Yardım' Uygulamaları: 1839-1918." *Toplum ve Bilim,* no. 83 (Kış 1999/2000): 111-32.

——, "Philanthropic Activity, Ottoman Patriotism, and the Hamidian Regime, 1876-1909." *International Journal of Middle East Studies* 37 (2005): 59-81.

——, "The Politics of Poor Relief in the Late Ottoman Empire 1876-1914." *New Perspectives on Turkey* 21 (Güz 1999): 1-33.

——, "The Politics of Welfare: Philanthropy, Voluntarism and Legitimacy in the Ottoman Empire, 1876-1914." Doktora tezi, Binghamton University, State University of New York, 2001.

Öztürk, Nazif. "Osmanlılar'da Vakıfların Merkezi Otoriteye Bağlanması ve Sonuçları." *Le waqf dans le monde musulman contemporain (XIXe-XXe siècles): fonctions sociales, économiques et politiques* içinde, ed. Faruk Bilici, 19-41. Istanbul: Institut Français d'Études Anatoliennes, 1994.

——, *Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Pancaroğlu, Oya. "Serving Wisdom: The Contents of Samanid Epigraphic Pottery." *Studies in Islamic and Later Indian Art from the Arthur M. Sackler Museum* içinde, 59-75. Cambridge, MA: Harvard Üniversitesi Sanat Müzesi, 2002.

Patlagean, Evelyne. *Pauvreté économique et pauvreté sociale a Byzance 4e-7e siècles*. Paris: Mouton, 1977.

Pedersen, J., G. Makdisi *ve diğ.*. "madrasa." *EI²*, V:1123-54.

Peirce, Leslie P. "The Family as Faction: Dynastic Politics in the Reign of Süleyman." *Soliman le Magnifique et son temps* içinde, ed. Gilles Veinstein, 105-16. Paris: La Documentation Francaise, 1992.

——, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press, 1993.

——, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Peri, Oded. "The Muslim *Waqf* and the Collection of *Jizya* in Late Eighteenth-Century Jerusalem." *Ottoman Palestine 1800-1914: Studies in Economic and Social History* içinde, ed. Gad G. Gilbar, 287-97. Leyden: E. J. Brill, 1990.

——, "The Waqf as an Instrument to Increase and Consolidate Political Power: The Case of the Khasseki Sultan Waqf in Late 18th Century Jerusalem." *Asian and African Studies* 11 (1983): 47-62.

——, "Waqf and Ottoman Welfare Policy." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 35 (1992): 167-86.

Peters, Rudolph, *et al*. "*wakf*" *EI²*, XI:59-99.

——, "*nafaqa*." *EI²* içinde. Supplement, 643-44.

Postel, Guillaume. *Des Histoires Orientales et principalement des Turks ou Turchikes et Schitiques ou Tartaresques et aultres qui en sont descendus, oeuvre pour la troisieme fois augmente*. Paris: Imprimerie de Marnef, 1575. Önsöz, notlar ve ed. Jacques Rollet. Istanbul: İsis, 1999.

——, *De la République des Turcs, là ou l'occasion s'offrera, des meurs ly de tous muhamedistes*. Poitiers: Enguilbert de Marnef, 1560.

Powers, D. S. "Orientalism, Colonialism and Legal History: The Attack on Muslim Family Endowments in Algeria and India." *Comparative Studies in Society and History* 31 (1989): 535-71.

Quataert, Jean. *Staging Philanthropy: Patriotic Women and the National Imagination in Dynastic Germany, 1813-1916*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2001.

*The Qur'an*. İbranice. Çev. ve ed. Uri Rubin. Tel Aviv: Tel Aviv Üniversitesi Yayını, 2005.

Rabie, H. *The Financial System of Egypt AH 576-741/AD 1169-1341*. Londra: Oxford University Press, 1972.

Rafeq, Abdul-Karim. "The Poor in Ottoman Damascus: A Socioeconomic and Political Study." *Pauvrete et richesse dans le monde musulman méditerranéen/Povertv and Wealth in the Muslim Mediterranean World* içinde, ed. Jean-Paul Pascual, 217-26. Paris: Maisonneuve et Larose, 2003.

Rahman, Fazlur. "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an." *Journal of Religious Ethics* 11, no. 2 (1983): 170-85.

Raymond, A. "The Ottoman Conquest and the Development of the Great Arab Towns." *International Journal of Turkish Studies* 1, no. 1 (1979-80): 84-101.

Riis, Thomas, ed. *Aspects of Poverty in Early Modern Europe*. c. I, Stuttgart: Klett-Cotta; c. II-III, Odense, Odense University press, 1981-90.

Rizvi, Kishwar. "Gendered Patronage: Women and Benevolence during the Early Safavid Empire." *Women. Patronage, and Self Representation in Islamic Societies* içinde, ed. D. Fairchild Ruggles, 123-53. Albany: State University of New York Press, 2000.

Robbins, Kevin C. "Philanthropy." *New Dictionary of the History of Ideas* içinde, c. IV, ed. Maryanne Cline Horowitz, 1757-61. New York: Charles Scribner's Sons, 2005.

Rodinson, Maxime. *Europe and the Mystique of Islam.* Çev. Roger Veinus. Londra: I. B. Tauris, 1987.

Rodriguez-Manas, Francisco. "Supplanting the Ruler: The Levying of Taxes by Sûfi Zawiyas in the Maghrib." *Islamic Quarterly* 40 (1996): 188-99.

Rosenthal, Franz. "Sedaka, Charity." *Hebrew Union College Annual* 23 (1950-51): 411-30.

——, "The Stranger in Medieval Islam." *Arabica* 44 (1997): 35-75.

Ruggles, D. Fairchild, ed. *Women, Patronage, and Self-Representation in Islamic Societies.* Albany: State University of New York Press, 2000.

Sabev, Orlin (Orhan Salih). "Tales of Ottoman Book Theft (19th Century)." *Journal of Ottoman Studies/ Osmanlı Araştırmaları* 29 (2007): 173-201.

Sabra, Adam. *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt 1250-1517.* Cambridge, BK: Cambridge University Press, 2000.

——, '"Prices are in God's Hands': The Theory and Practice of Price Control in the Medieval Islamic World." *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, 73-91. Albany: State University of New York Press, 2003.

Salama, O. ve Y. Zilberman. "Aspakat ha-mayim li-yerushalayim ba-meot ha-16 veha-17" [16. ve 17. yüzyıllarda Kudüs'te su tedariki]. *Cathedra* 41 (1986): 91-106.

Sanders, Paula. *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo.* Albany: State University of New York Press, 1994.

Sayyid Qutb. *Social Justice in Islam.* Çev. John D. Hardie, göz. geç. çev. ve Giriş. Hamid Algar. Oneonta, NY: Islamic Publications International, 2000.

Schacht, J. *An Introduction to Islamic Law.* Oxford: Oxford University Press, 1964.

Scott, James C. "Resistance without Protest and without Organization: Peasant Opposition to the Islamic *Zakat* and the Christian Tithe." *Contemporary Studies in Society and History* 29 (1987): 417-52.

Sells, Michael. *Approaching the Qur'an: The Early Revelations.* Ashland, OR: White Cloud Press, 1999.

Shefer, Miri. *Living with Death: Medicine and Society in the Early Modern Middle East.* Albany: State University of New York Press.

Shoshan, Boaz. *Popular Culture in Medieval Cairo.* Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1993.

Simonsen, Jørgen Baek. *Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System.* Kopenhag: Akademisk Forlag, 1988.

Singer, Amy. "Charity's Legacies: A Reconsideration of Ottoman Imperial Endowment Making." *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, 295-314. Albany: State University of New York Press, 2003.

——, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem.* Albany:
Male University of New York Press, 2002.

——, "Imarets." *The Turks* içinde, c. III, ed. Hasan Celal Güzel, C. Cem Oğuz, ve Osman Karatay, 657-64. Ankara: Yeni Türkiye Publications, 2002.

——, *Palestinian Peasants and Ottoman Officials: Rural Administration around Sixteenth-Century Jerusalem.* Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1994.

—, "The Privileged Poor of Ottoman Jerusalem." *Pauvrete et richesse dans le monde musulman mediterraneen/Poverty and Wealth in the Muslim Mediterranean World* içinde, ed. Jean-Paul Pascual, 257-69. Paris: Maisonneuve et Larose, 2003.

—, "What's so Charitable about Ottoman Charity? [İbranice]." *Jama'a* 15 (2006): 9-30.

Slack, Paul. *The English Poor Law, 1531-1782*. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 1995.

Smith, Grace Martin. "'Ashure and, in Particular, the 'Ashure of Muharrem." *Journal of Turkish Studies* 8 (1984): 229-31.

Sonbol, Amira al-Azhary. "Adoption in Islamic Society: A Historical Survey." *Children in the Muslim Middle East* içinde, ed. Elizabeth Wamock Fernea, 45-67. Austin: University of Texas Press, 1995.

Stephan, St. H. "An Endowment Deed of Khasseki Sultan, Dated 24th May 1552." *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 10 (1944): 170-94.

Stillman, Norman A. "Charity and Social Service in Medieval Islam." *Societas* 5 (1975): 105-15.

Tabbaa, Yasser. "The Functional Aspects of Medieval Islamic Hospitals." *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts* içinde, ed. Michael Bonner, Mine Ener ve Amy Singer, 95-120. Albany: State University of New York Press, 2003.

Taylor, Christopher S. *In the Vicinity of the Righteous: Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leyden: E. J. Brill, 1999.

Terzioğlu, Derin. "The Imperial Circumcision Festival of 1582: An Interpretation." *Muqarnas* 12 (1995): 84-100.

Tezcan, Semih. *Bir Ziyafet Defteri*. İstanbul: Simurg Yayıncılık, 1998.

Thompson, E. P. "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century." *Past and Present* 50 (1971): 76-136.

Thys-Şenocak, Lucienne. "The Yeni Valide Mosque Complex at Eminonü." *Muqarnas* 15 (1998): 58-70.

Tietze, Andreas, ed., çeviren ve notlayan. *Mustafa 'All's Counsel for Sultans of 1581*. *2* cilt. Viyana: Verlag der Osterreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979 ve 1982.

Tocqueville, Alexis. *Democracy in America*. Ed. Gertrude Himmelfarb. Çev. Arthur Goldhammer. New York: Library of America, 2004.

Toledano, Ehud. "The Emergence of Ottoman-Local Elites (1700-1800): A Framework for Research." *Middle Eastern Politics and Ideas: A History from Within* içinde, ed. I. Pappe ve M. Ma'oz, 145-62. Londra: IB. Tauris, 1997.

Tolmacheva, Marina. "Female Piety and Patronage in the Medieval 'Hajj.' "*Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage and Piety* içinde, ed. Gavin R. G. Hambly, 161-79. New York: St. Martin's Press, 1998.

Trimingham, J. S. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Tripp, Charles. *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism*. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 2006.

Uçuk, Cahit. *Bir Imparatorluk Çökerken*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.

Ünver, A. Süheyl. *Fâtih Aşhânesi Tevzî'nâmesi*. Ankara: İstanbul Fethi Derneği Yayınları, 1953.

van Leeuwen, Richard. "The Maronite Waqf of Dayr Sayyidat Bikirkī in Mount Lebanon during the 18th Century." *Le waqf dans l'espace islamique: outil dt pouvoir socio-politique* içinde, ed. Randi Deguilhem, 259-75. Şam: Institut Français de Damas, 1995.

Vaux, Tony. *The Selfish Altruist: Relief Work in Famine and War*. Londra: Earthscan, 2001.

Veyne, Paul. *Bread and Circuses: Historical Sociology and Political Pluralism*. Önsöz: Oswyn Murray, çev. Brian Pearce. Londra: Allen Lane, 1976.

Waines, David. *An Introduction to Islam*. 2. bas. Cambridge, BK: Cambridge University Press, 2003.

Watt, W. Montgomery. "Al-Ghazall." *EI²*,II:1038-41.

*Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press, 1956.

Weir, T. H. ve A. Zysow. "sadaka." *EI²*, VII:708-16.

Weiss, Holger. "Attempts to Establish an Islamic Economy: A Survey on Zakat in Some Nineteenth-Century Muslim States of the Bilād as-Sudan," Helsinki, 2000. Http://www.valt.helsinki.fi/kmi/Tutkimus/SalAVeiss%20accrapaper.htm (erişim: 27 Aralık 2006).

——, "*Zakât* in Pre-Colonial Sub-Saharan Africa. A Tentative Survey. Part One." Helsinki, 2000. http://www.valt.helsinki.fi/kmi/JulkaisAVPt/2000AVP100HW.HTM (erişim: 5 Temmuz 2007).

——, "*Zakat* in Pre-Colonial Sub-Saharan Africa. A Tentative Survey. Part Two." Helsinki, 2000. http://www.valt.helsinki.fi/kmi/JulkaisAVPt/2000AVP2004.HTM (erişim: 5 Temmuz 2007).

Wensinck, A. J. "khitān." *EI²*, V:20-22.

——, "niyya." *EI²*, VII:66-67.

Wensinck, A. J., and P. Marçais. "'Âshūrā'." *EI²*,I:705-6.

Wolper, Ethel Sara. "The Politics of Patronage: Political Change and the Construction of Dervish Lodges in Sivas." *Muqarnas* 12 (1995): 39-47.

Yediyıldız, Bahaeddin. *Institution du vaqf au XVIIIe siècle en Turquie - étude socio historique*. Ankara: Imprimerie de la Societe d'Histoire Turque, 1985.

——, "Vakıf." *İA*, XIII: 153-72.

Yerasimos, S. "Les waqfs dans l'aménagement urbain d'Istanbul au XIXe siècle." *Le waqf dans le monde musulman contemporain (XIXe-XXe siècles): fonctions sociales, economiques et politiques* içinde, ed. F. Bilici, 43-49. Istanbul: Institut Francais d'Études Anatoliennes, 1994.

Zarinebaf, Fariba. "Feeding the Poor: The Rab'-i Rashidi 'Imaret in Il-Khanid Tabriz." *Feeding People, Feeding Power: Imarets in the Ottoman Empire* içinde, ed. Nina Ergin, Christoph K. Neumann ve Amy Singer. İstanbul: Eren Yayınları, 2007.

Ze'evi, Dror. "The Use of Ottoman Sharī'a Court Records as a Source for Middle Eastern Social History: A Reappraisal." *Islamic Law and Society* 5, no. 1 (1998): 35-56.

Zilfi, Madeline C. "The Kadizadelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul." *Journal of Near Eastern Studies* 45 (1986): 251-69.

——, *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema of the Postclassical Age (1600-1800)*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1989.

Zysow, A. "zakāt." *EI²*, XI:406-22.